LA VIE SPIRITUELLE

N° 373 Mai 1952

SOMMAIRE

★

LES MYSTÈRES DE DIEU

JOSEPH LÉCUYER, C.S.Sp. PENTECÔTE ET ÉPISCOPAT 451

De la naissance de Jésus à son baptême dans le Jourdain, de la Pâque à la Pentecôte, de notre baptême à notre confirmation, du sacerdoce à l'épiscopat, du pouvoir de consacrer au pouvoir d'évangéliser, c'est le même progrès qui se réalise, c'est le même rapport : le salut chrétien, dans la vie du Christ comme dans les sacrements qu'il nous communique, s'opère en deux étapes.

La plus ancienne tradition chrétienne trouvait dans ces rapprochements une mine de réflexions précieuses sur lesquelles le temps pascal nous invite à revenir.

Chanoine Y. DELAPORTE. UNE PRIÈRE DE SAINT FULBERT DE CHARTRES A NOTRE-DAME..... 467

Saint Fulbert inaugure au XI^e^ siècle la série des évêques de Chartres qui furent aussi de très grands Maîtres : saint Yves de Chartres, Jean de Salisbury, Gilbert de la Porrée... La prière qu'a retrouvée M. le chanoine Delaporte n'est pas seulement vénérable par son ancienneté; elle est un beau témoignage d'une époque vivante et fervente.

NOTRE SANCTIFICATION

J. DELAMARE, P.S.S. LA PRIÈRE A L'ÉCOLE DE SAINT AUGUSTIN. 477

Les fidèles de Carthage, nous dit l'auteur, se frappaient la poitrine lorsqu'ils entendaient le début du psaume Confiteor tibi, Domine, in toto corde meo... *Saint Augustin les reprit. Mais non ! Il ne s'agit pas de confesser vos péchés, il s'agit de louer Dieu. Et saint Augustin de leur expliquer ce qu'il faut entendre lorsque l'on parle de « confesser Dieu », de « s'approcher de Dieu », comment il faut « jubiler », comment on doit « chanter », non seulement de bouche, mais par toute sa vie, comment il faut entendre la « danse » dont il est question en Ex., 15 et Mt., 11, 17... L'évêque d'Hippone fit ainsi plus de deux cents sermons sur les psaumes.*

R.-L. OECHSLIN, O.P. RETROUVER LA DOUCEUR DU SEIGNEUR.. 494

Comment rendre vie à nos méthodes d'oraison sans rien perdre de l'acquis de notre temps.

PAUL PHILIPPE, O.P. LA PORTÉE DU VŒU D'OBÉISSANCE 509

C'est simplement par la vertu d'obéissance qu'ordinairement les religieux sont tenus d'obéir à leurs supérieurs et à leurs constitutions. Où donc alors commencent les exigences du vœu d'obéissance ? Et comment les restrictions apportées à son obligation ne restreignent-elles pas son universalité ?

CHRONIQUES

LE BILLET D'APOSTOLUS 525

Le dimanche 4 mai est Le dimanche de la paix. *Que peuvent et doivent faire les chrétiens ?*

R. LAURENTIN. ICONOGRAPHIE MARIALE 528

M. l'abbé R. Laurentin poursuit ses bulletins mariologiques par la présentation des derniers ouvrages iconographiques.

R. P. GIRAUD-MOUNIER, O.P. LE QUATORZIÈME CENTENAIRE DE L'ABBAYE SAINTE-CROIX DE POITIERS. 532

COURRIER DES LECTEURS 541

Nous pensons intéresser nos lecteurs en publiant, parmi les questions qu'on nous pose et les réponses qu'elles demandent, celles qui peuvent avoir un intérêt de portée générale. Notre intention est de poursuivre régulièrement ce « courrier », dans la mesure où nos lecteurs nous poseront des questions qui débordent leur cas particulier.

A TRAVERS LES REVUES

Lumière et Vie. — Cahiers Sioniens. — L'Année théologique augustinienne. — L'Union Missionnaire du Clergé de France. — La Revue Nouvelle. — Revue de Droit canonique. — La Maison-Dieu. — L'Ami du Clergé. — La Nouvelle Revue théologique, p. 535.

LES LIVRES

Voir en page 3 de la couverture la liste des livres recensés p. 545.

PENTECÔTE ET ÉPISCOPAT

Lorsque les apôtres se trouvèrent seuls après le départ de Jésus, *quittant le mont dit des Oliviers, qui n'est distant de Jérusalem que du parcours autorisé le jour du sabbat, ils revinrent à Jérusalem. Une fois arrivés, ils montèrent à la chambre haute où ils demeuraient d'ordinaire* (Act., 1, 12-13). En retournant à la Ville Sainte, ils ne faisaient d'ailleurs que se conformer à l'ordre exprès de Jésus qui leur avait prescrit *de ne pas s'éloigner de Jérusalem, mais d'y attendre la Promesse du Père* (Act., 1, 4; cf, Lc, 24, 49).

Qu'avaient-ils donc à attendre ? N'avaient-ils pas déjà reçu les pouvoirs nécessaires pour continuer sur terre l'œuvre de salut inaugurée par Jésus ? Depuis le jour où celui-ci, la veille de sa mort, avait transformé le pain en son Corps, le vin en son Sang, et qu'il leur avait dit : *Faites ceci en mémoire de moi* (Lc, 22, 19; cf. 1 Cor., 11, 24), ils avaient le pouvoir d'offrir le sacrifice nouveau; ils étaient donc déjà prêtres[1]. Quelques jours plus tard, après sa Résurrection, le Maître, en un geste symbolique, avait soufflé sur eux, en leur disant : *Recevez l'Esprit-Saint : les péchés seront remis*

1. Ce point a été défini par le Concile de Trente : « Si quelqu'un dit que par les paroles : Faites ceci en mémoire de moi, le Christ n'a pas fait prêtres ses apôtres, ou qu'il n'a pas prescrit à eux et aux autres prêtres d'offrir son Corps et son Sang, qu'il soit anathème. » Sess. XXII, can. 2 (*Denzinger*, 949).

à ceux à qui vous les remettrez ; ils seront retenus à ceux à qui vous les retiendrez (Jn, 20, 22-23). Ils avaient donc déjà le redoutable pouvoir qui se perpétuera dans l'Église par le sacrement de la pénitence, pouvoir proprement sacerdotal[2]. Enfin le Christ leur avait prescrit d'aller dans le monde entier et de prêcher, et de baptiser (Mc, 16, 15; Mt., 28, 19). Les apôtres ont donc, semble-t-il, tous les pouvoirs essentiels pour commencer dès maintenant leur tâche immense; ils sont prêtres, ils sont envoyés.

Et pourtant Jésus leur a demandé d'attendre une nouvelle grâce, un nouveau don de l'Esprit-Saint; il leur manque quelque chose d'essentiel, la « force » (Lc, 24, 49; Act., 1, 8) venue du ciel qui les rendra capables d'être les « témoins » du Christ *à Jérusalem, dans toute la Judée et la Samarie, et jusqu'aux extrémités de la terre* (Act., 1, 8; cf. Lc, 24, 48).

Ce mot de *témoins* semble résumer le nouveau et définitif progrès que les apôtres s'apprêtent à faire par la réception prochaine de la « force » du Saint-Esprit. Témoins, ils ont conscience de devoir l'être à un titre tout spécial qui les sépare du commun des croyants. Nous en avons pour preuve le discours de Pierre dans la première assemblée chrétienne que nous décrit saint Luc (Act., 1, 15 ss.). Ils sont cent vingt personnes environ, et Pierre décide de procéder au remplacement de l'apôtre défaillant, le traître Judas : *Il faut donc que parmi ces hommes qui nous ont accompagnés tout le temps que le Seigneur Jésus a vécu en notre compagnie, depuis le baptême de Jean jusqu'au jour où il nous a été enlevé, il y en ait un qui devienne avec nous témoin de sa résurrection* (Act., 1, 21-22). Il ne suffit donc pas d'avoir été présent aux événements de la vie de Jésus en compagnie des Douze pour être par là même un témoin, en ce sens fort qui convient aux seuls apôtres. Ceux-ci ont un ministère spécial, une mission apostolique (cf. v. 25), qui les distingue de tous, qui les ordonne à devenir des témoins à un titre tout spécial. Toutefois, si ces témoins sont déjà *désignés à l'avance* (Act., 10, 41), si même ils ont déjà reçu la grâce du

2. Le Concile de Trente a aussi défini ce point : Sess. XIV, cap. 6 et can. 10.

sacerdoce, ils n'ont pas encore reçu le don céleste qui les rendra capables de remplir leur mission, une grâce spéciale de force. Cette grâce, ils la recevront à la Pentecôte.

L'ancienne fête des Semaines qui clôturait le temps de la moisson (Deut., 16, 9; Lév., 23, 10-15), était devenue peu à peu, dans la vie du peuple juif, un événement chargé d'un multiple symbolisme; les cinquante jours qui la séparaient de la Pâque rappelaient un autre cinquantenaire, celui de l'année jubilaire, l'année de la rémission des dettes et de la libération des esclaves (Lév., 25, 10)[3]; et surtout, on commémorait l'événement du Sinaï, le don de la Loi à Moïse au milieu des éclairs et du tonnerre, dont le récit de l'Exode (Ex., 19, 1 ss.) permet de penser qu'il eut lieu précisément au cinquantième jour après la première Pâque de la sortie d'Égypte[4].

Nul doute que les apôtres réunis au Cénacle n'aient eu l'esprit plein de tous ces souvenirs de leur histoire religieuse, lorsque tout à coup se produisit l'événement attendu, et l'Esprit-Saint descendit sur eux (Act., 2, 1-4). Au Sinaï, Dieu s'était manifesté dans *le feu ardent..., la tempête, le bruit de la trompette, le son d'une voix qui parle* (Héb., 12, 18-19); aujourd'hui, il descend encore au milieu *d'un bruit semblable à un fort coup de vent*, et dans des langues semblables à du feu (Act., 2, 2-3). Il est impossible que les apô-

3. Philon, *De spec. leg.*, 176 : « On calcule le cinquantième jour, qui termine les sept semaines, nombre sacré de la rémission... » — Ce rapprochement sera repris par les Pères de l'Église : cf. J. Daniélou, *Bible et Liturgie*, Paris, 1951, pp. 437-440; A. Rétif, *Le mystère de la Pentecôte*, dans *La Vie Spirituelle*, mai 1951, pp. 455-456. Le Bréviaire romain, dans l'hymne des Laudes de la Pentecôte, a conservé ce souvenir :

Patrata sunt haec mystice
Paschae peracto tempore
Sacro dierum circulo
Quo lege fit remissio.

4. A. Rétif, *loc. cit.*, pp. 456-459. — Cf. saint Jérôme, *Epist.*, 78, 12 (P. L., 22, 707); Saint Augustin, *Epist.*, 55, 16 (P. L., 33, 219); *Serm. post Maur. reperti*, pp. 394, 26 s.; Pseudo-Chrysostome, *In S. Pentecosten* (P. G., 63, 933-934).

tres n'aient pas vu dans ce rapprochement une intention divine; et la liturgie chrétienne de la Pentecôte en perpétuera le témoignage : de même qu'autrefois la Loi ancienne avait été écrite de la main de Dieu sur des tables de pierre (Ex., 31, 18), de même la nouvelle Loi est inscrite dans les cœurs des Douze par l'Esprit-Saint, « doigt de la main droite du Père[5] ».

Sans doute, et saint Pierre en son discours au peuple le proclamera, ce ne sont pas seulement les apôtres qui reçoivent ainsi l'Esprit; le prophète Joël (3, 1-5; cf. Act., 2, 17-21) en avait promis l'effusion sur toute créature, sans distinction de sexe ou d'âge : *Vos fils et vos filles prophétiseront, vos jeunes gens auront des visions et vos vieillards des songes.* Mais les Douze en avaient reçu une promesse spéciale, comme nous le remarquions plus haut : cette Loi nouvelle inscrite dans les cœurs de tous les chrétiens (cf. Is., 51, 7, et surtout Jér., 31, 33, cité par Héb., 8, 10), les apôtres auront non seulement à la connaître et à la pratiquer pour leur propre compte, mais ils auront à la faire connaître et à l'interpréter officiellement (Mt., 28, 20). Autrefois, seuls Moïse et Josué montèrent sur le Sinaï pour y recevoir les tables de la Loi (Ex., 24, 10); dans la nouvelle alliance, tous les chrétiens ont le privilège de s'approcher, non point

5. « Digitus paternae dexterae », dit l'Hymne des vêpres de la Pentecôte. Nous trouvons l'explication de ce mot dans saint Augustin, *Contra Faust. Manich.*, XXX (P. L., 42, 270); *Epist.*, 55, 16 (P. L., 33, 218 s.); *Serm. post. Maur. reperti*, pp. 383, 26; Augustin s'appuie sur le rapprochement entre Lc, 11, 20, et Mt., 12, 28 : rapportant les paroles de Jésus le premier écrit : *Je chasse les démons par le doigt de Dieu*; tandis que le second rapporte : *Je chasse les démons par l'Esprit de Dieu.* C'est donc que l'Esprit de Dieu est le doigt de Dieu... On ne discutera pas ici l'exégèse de saint Augustin; ce qui nous intéresse ici, c'est l'allusion évidente que fait la liturgie au souvenir du Sinaï. De même, la Séquence *Lux Jucunda* attribuée à Adam de Saint-Victor :

In tabellis saxeis
Non in linguis igneis
Lex de monte populo... (P. L., 196, 1448).

Mentionnons encore l'hymne de la liturgie grecque de la Pentecôte attribuée à saint Damascène (P. G., 96, 836 *a*).

du Sinaï et de son appareil terrifiant, mais *de la montagne de Sion, de la cité du Dieu vivant..., de Jésus le médiateur de la nouvelle alliance et de son sang purificateur qui parle plus éloquemment que celui d'Abel* (Héb., 12, 22); et la Loi qu'ils reçoivent, c'est désormais non plus une loi extérieure, mais *la loi de l'esprit de Vie* (Rom., 8, 2). Toutefois, ils doivent *obéir à leurs chefs et leur être soumis* (Héb., 13, 17), car seul le corps épiscopal, présidé par Pierre, a reçu le pouvoir d'interpréter officiellement et infailliblement la Loi de l'Évangile.

De tous les chrétiens on pourra donc dire aussi qu'ils sont les témoins du Christ; mais les apôtres le sont à un titre officiel. En fait, dans les Actes des Apôtres, l'expression « témoins du Christ » (sauf une exception pour le cas du « martyr » Étienne, Act., 22, 20) est réservée toujours aux membres du collège apostolique. Lorsque saint Paul voudra caractériser sa propre mission, ce sera ce terme qu'il emploiera (Act., 22, 15; 26, 16). L'Apôtre n'est pas un témoin quelconque; c'est un témoin *constitué, choisi à l'avance* (Act., 26, 16); et les Douze sont des témoins προκεχειροτονημένοι, on serait tenté de traduire : ordonnés à l'avance[6].

Quoi qu'il en soit du sens exact de ce dernier mot, il nous faut en tout cas admettre que les Douze ont reçu au jour de la Pentecôte une grâce nouvelle, un don nouveau de l'Esprit, qui se rajoutait à la grâce de leur « ordination » sacerdotale antérieure, et qui complétait celle-ci en vue d'une mission propre de témoignage. Il faut donc distinguer, dès l'origine, un double degré de dignité et de grâce dans le sacerdoce chrétien : à un premier degré, les apôtres ont le pouvoir d'offrir le Sacrifice et de conférer les sacrements;

6. Act., 10, 41. — C'est le seul cas où le Nouveau Testament emploie le verbe προχειροτονέω. Le mot χειροτονέω n'est lui-même employé qu'une seule fois par les Actes (14, 23), et s'applique à la constitution de « presbytres ». Est-il téméraire de penser que, dans ces deux cas, il puisse s'agir du sens technique que le mot prendra dans l'usage de l'Église, et que traduit notre mot « ordonner » ? Il serait difficile de le démontrer, mais peut-on l'exclure, à moins de présupposer gratuitement que saint Luc ne connaissait rien de semblable à notre sacrement de l'Ordre ?

en un deuxième, ils reçoivent un don de force pour être les témoins du Christ dans le monde entier[7].

Il ne semble donc guère possible d'éviter la conclusion que tireront nombre de Pères de l'Église : au premier degré correspond le presbytérat, au second l'épiscopat; les évêques sont vraiment les successeurs des apôtres, précisément parce qu'ils reçoivent à leur consécration la même grâce que celle reçue par les Douze à la Pentecôte.

> Pourquoi les apôtres ont-ils reçu les langues de feu sur la tête? se demande Sévérien de Gabale. Parce qu'ils étaient ordonnés comme docteurs du monde entier; or l'ordination ne se fait jamais que sur la tête. La descente des langues sur leurs têtes est donc le signe d'une ordination. En effet, c'est bien sur la tête que se fait l'ordination, comme la coutume s'en est maintenue jusqu'à nos jours. Car puisque la descente de l'Esprit-Saint est invisible, on impose sur la tête de celui qui doit être ordonné grand-prêtre le Livre de l'Évangile; et dans ce livre ainsi posé, il ne faut voir rien d'autre qu'une langue de feu; une langue à cause de la prédication (de l'Évangile); et une langue de feu, puisqu'il est dit : *Je suis venu jeter un feu sur la terre*[8].

Ainsi le rite de l'imposition de l'Évangile sur l'évêque élu signifie, selon Sévérien, la même grâce que celle reçue par

7. Saint Thomas a fait clairement cette distinction : « L'Esprit-Saint a été envoyé aux apôtres sous l'apparence d'un souffle (Jn, 20, 22) pour montrer leur pouvoir de ministres et dispensateurs des sacrements... Il leur a été envoyé sous l'apparence de langues de feu pour manifester leur devoir d'enseigner (ad ostendendum officium doctrinae) » (I^a, q. 43, a. 7, ad 6^m). Cf. *Com. in Joan.*, cap. XX, lect. 5.

8. Fragment d'une homélie sur la Pentecôte, conservé par les Chaînes grecques sur les Actes des Apôtres : on le trouvera facilement dans les deux éditions suivantes : *a*) *Chaîne* attribuée à Théophylacte, dans P. G., 125, 533 *a b*; quelques lignes manquent. *b*) *Chaîne* de J. A. Cramer, *Catena in Act. Ap.*, Oxford, 1838, pp. 22-23. Cette même citation est contenue dans plusieurs manuscrits de chaînes sur les Actes, mais ce n'est pas le lieu d'en parler ici.

les apôtres au Cénacle; ceux-ci, déjà ordonnés auparavant par Jésus[9], ont donc été, en ce jour, consacrés évêques.

De même Cyrille d'Alexandrie voit dans les deux réceptions de l'Esprit-Saint par les apôtres une double ordination; la première les a faits « dispensateurs des divins mystères..., dispensateurs et prêtres des divins autels[10] »; mais ce n'est encore là que les « prémices » du don total qu'ils recevront à la Pentecôte, et qui sera pour eux le « principe de la prédication[11] ». Cette dernière grâce est une force puissante qui les fait « témoins de la gloire » de Jésus[12].

De même encore le pseudo-Denys, commentant Act., 1, 4, voit dans le mystère de la Pentecôte la véritable ordination dont le don de l'Esprit qui suivit la Résurrection n'était qu'un préambule[13]. Déjà Chrysostome[14] et Ammonius d'Alexandrie[15], tout en reconnaissant que les apôtres avaient reçu auparavant un pouvoir sacerdotal (Jn, 20, 23), affirmaient que ces pouvoirs ne devaient être parfaits qu'à la Pentecôte. Et cet enseignement se retrouvera chez nombre de théologiens orientaux des siècles qui suivront[16].

Ainsi, en partant de l'étude des Actes des Apôtres, nous sommes conduits à admettre deux degrés successifs dans le sacerdoce des Douze. Cette conclusion pourra paraître étrange; elle le paraîtra beaucoup moins si nous pouvons montrer que le Christ lui-même a voulu recevoir deux onctions sacerdotales successives, et que par conséquent nous

9. Ceci est affirmé par Sévérien dans un passage conservé par Cramer, p. 23.

10. *In Joan.*, 20, 21-23 (P. G., 74, 708-709).

11. *Ibid.*, col. 717 A B.

12. *In Joel.*, 4, 6 (P. G., 71, 569 D). — Voir aussi *In Joel.*, 2, 28-29 (P. G., 71, 376-377); *In Luc.*, 24, 45 (éd. R. Payne Smith, II, Oxford, 1859, p. 731).

13. *De Ecclesiastica Hierarchia*, V, *Contemplatio*, 5 (P. G., 3, 512 c). Il faut citer aussi les commentateurs du Pseudo-Denys, notamment saint Maxime (P. G., 4, 165 D); Pachymère (P. G., 3, 528 C).

14. *In Joan. Homil.*, 87 (P. G., 59, 471).

15. *Fragm. in Joan.*, 20, 23 (P. G., 85, 1517 D).

16. Citons, à titre d'exemple, Isho'dad de Merv, l'évêque de Hadatha, au milieu du IX^e siècle : « Certains disent que le Christ leur donna le mystère

nous trouvons ici devant une loi fondamentale de tout le sacerdoce chrétien.

Il est d'abord bien connu que le Fils de Dieu est devenu prêtre au moment même de son Incarnation; il suffira de rappeler l'anathématisme dixième de Cyrille d'Alexandrie contre Nestorius, anathématisme inséré dans les actes du Concile d'Éphèse : « Si quelqu'un dit que ce n'est pas le Verbe de Dieu lui-même qui a été fait notre grand-prêtre et notre apôtre lorsqu'il se fit chair et homme comme nous..., qu'il soit anathème[17]. » Et l'Épître aux Hébreux nous fait entrer jusque dans le mystère même de l'âme du Sauveur, à ce moment où il vient pour être à la fois prêtre et victime, et pour remplacer tous les autres sacrifices : *Entrant dans le monde, le Christ dit : Tu n'as voulu ni sacrifice ni offrande, mais tu m'as formé un corps. Tu n'as agréé ni holocaustes ni victimes pour le péché. Alors j'ai dit : Me voici..., je viens, ô Dieu, pour faire ta volonté... C'est abolir le premier régime pour instaurer le second* (Héb., 10, 5-9). Ainsi, dès l'instant où l'Incarnation constitue Jésus prêtre, c'est vers son sacrifice qu'il s'oriente. Saint Léon ne fera que commenter cet enseignement de l'Écriture lorsqu'il écrira : « Même le mystère du Seigneur engendré d'une mère humaine est subordonné à ce mystère (pascal), et le Fils de Dieu n'a pas eu d'autre raison de naître que de pouvoir être attaché à la Croix. En effet, c'est dans le sein de la Vierge qu'il a pris une chair mortelle, c'est dans cette chair mortelle qu'il a accompli sa Passion; et par un ineffable

(= le sacrement) de l'ordination, de telle façon qu'ici (Lc, 24, 45-50) ils reçurent le degré du presbytérat, et au Cénacle celui de l'épiscopat » (*Com. in Luc.*, 24, 45-50, d'après la traduction anglaise de M. D. Gibson, Cambridge, 1911, p. 209). — Voir aussi Théophylacte (*Expos. in Act. Ap.* : P. G., 125, 864 B C); Grégoire Palamas, *Homil.*, XXIV (P. G., 151, 316 A B); Siméon de Thessalonique, *De sacris ordinationibus*, cap. 203 et 240 : P. G., 155, 412 D et 457-460.

17. *Denzinger*, 122. — Pour tout ce qui suit, nous nous permettons de renvoyer à notre article : *Essai sur le Sacerdoce des fidèles chez les Pères*, dans *La Maison-Dieu*, n° 27, 1951, surtout pp. 8-13 et 38-48. Voir aussi L. Koch, *Die Geistsalbung Christi bei der Taufe im Jordan in der Theologie der alten Kirche*, dans *Benediktinische Monatschrift*, XX, 1938, pp. 15-20.

dessein de la miséricorde divine, il est devenu pour nous le sacrifice de notre rédemption, la délivrance du péché, et les prémices de notre résurrection à la vie éternelle[18]. »

La première onction sacerdotale de Jésus n'est donc autre que son Incarnation, et elle nous apparaît comme tout ordonnée au Sacrifice qui désormais remplacera tous les autres sacrifices en les accomplissant tous.

Mais le Nouveau Testament lui-même nous invite à considérer, dans la vie de Jésus, une deuxième onction sacerdotale, correspondant à une deuxième naissance, la naissance à la vie publique, après le baptême conféré par Jean-Baptiste au Jourdain. Déjà le récit de saint Luc (4, 14-20) est sur ce point très suggestif : après son baptême et sa tentation au désert, Jésus, rapporte l'Évangéliste, *revint en Galilée, avec la* PUISSANCE *de l'Esprit... Il vint à Nazareth..., entra dans la synagogue et se leva pour faire la lecture... Il tomba sur le passage* (d'Isaïe, 61, 1-2) *où il est écrit : L'Esprit du Seigneur est sur moi, parce qu'il m'a consacré par son onction. Il m'a envoyé prêcher la Bonne Nouvelle aux pauvres, annoncer aux captifs la délivrance et aux aveugles le retour à la vue, rendre la liberté aux opprimés, proclamer une année de grâce du Seigneur... Alors il se mit à leur dire : Aujourd'hui s'accomplit ce passage de l'Écriture que vous venez d'entendre.*

Ainsi de la bouche même de Jésus nous savons qu'il a été oint par l'Esprit-Saint, non seulement à ce premier instant où l'Esprit vint sur Marie et où *la puissance du Très-Haut la prit sous son ombre* (Lc, 1, 35), mais encore à ce début de la vie publique où il se manifesta sous la forme d'une colombe. Et cette onction, qui le fait pleinement Christ (= oint), l'ordonne cette fois immédiatement, non plus au sacrifice de la Passion, mais à la prédication de la Bonne Nouvelle, de la délivrance, de la lumière, de l'année jubilaire nouvelle et définitive. Désormais Jésus est plein de la

18. *Sermon 48*, 1 (P. L., 54, 298 A). Voir aussi *Sermon 54*, 1 (P. L., 54, 319 A).

force, de la puissance de l'Esprit (Lc, 4, 1 et 14) pour accomplir sa mission de lutte contre le démon et d'apostolat; désormais il prêche une Loi nouvelle, un Royaume nouveau : *La loi et les prophètes vont jusqu'à Jean ; depuis lors, le Royaume de Dieu est annoncé* (Lc, 16, 16).

Or il est frappant de constater la place que le souvenir du baptême de Jésus par Jean occupe dans les premiers chapitres des Actes des Apôtres.

Dès les débuts, le Christ oppose le baptême johannique à celui que recevront les apôtres et que confère l'Esprit-Saint (Act., 1, 5) : comme Jésus sortant du Jourdain après son propre baptême, les apôtres recevront *une force de l'Esprit-Saint qui descendra* (1, 8), et ils commenceront alors leur apostolat.

Pierre, en ce premier discours où il décide de procéder à l'élection d'un remplaçant pour Judas, exige du candidat qu'il ait été avec les Douze *tout le temps que le Seigneur Jésus a vécu en notre compagnie depuis le baptême de Jean* (Act., 1, 21-22).

Comme Jésus revenant du Jourdain était *plein de l'Esprit-Saint* (Lc, 4, 1), ainsi les apôtres à la Pentecôte sont *remplis de l'Esprit-Saint* (Act., 2, 4; 4, 8).

Pierre, résumant devant Corneille et ses familiers la vie de Jésus, commence son récit au baptême de Jean, et c'est l'occasion de précieux enseignements : *Vous savez ce qui s'est passé dans toute la Judée, à partir de la Galilée,* APRÈS *le baptême prêché par Jean ; vous savez comment Dieu a* OINT *d'Esprit-Saint et de force Jésus de Nazareth... Et nous, sommes témoins de tout ce qu'il a fait* (Act., 10, 37-39); et ce sera le souvenir des dernières paroles de Jésus sur le baptême de Jean qui décidera l'Apôtre à admettre les païens dans l'Église (Act., 11, 16-17).

Non seulement donc les paroles de Pierre confirment que la descente de l'Esprit-Saint sur Jésus au Jourdain avait le caractère d'une véritable onction; mais on ne peut se défendre de l'impression que saint Luc établit un parallèle entre cette onction et celle reçue par les apôtres au jour de la Pen-

Pentecôte : de part et d'autre, descente visible de l'Esprit, don apostolique.

Ces rapprochements n'ont pas échappé aux Pères de l'Église. Non seulement saint Irénée, après saint Justin[19], admet que Jésus au Jourdain a été fait oint, c'est-à-dire Christ, pour porter la Bonne Nouvelle[20]; mais il rapproche explicitement cette onction de celle reçue par les apôtres à la Pentecôte[21]. Cyrille d'Alexandrie s'appuie sur cette double sanctification du Sauveur par l'Esprit-Saint pour illustrer la double consécration reçue plus tard par les apôtres[22].

En Occident, il suffira d'énumérer comme témoins de l'onction sacerdotale du Sauveur au Jourdain, saint Hilaire de Poitiers, saint Jérôme, Optat de Milève[23]. Saint Pierre Damien est tout spécialement explicite, et rapproche cette consécration sacerdotale de Jésus de celle que recevront les apôtres au Cénacle[24].

Mais à quoi bon multiplier les témoignages? Nous en avons assez dit, croyons-nous, pour qu'apparaisse clairement la double onction de Jésus. Il n'y a donc rien de surprenant si nous découvrons dans la vie de l'Église elle-même

19. *Dial. c. Tryph.*, XLIX, 3-6; LI, 2-3.

20. *Adv. Haer.*, III, 9, 2-3; 18, 3; *Demonstr.*, 47 et 53 (*Patr. Or.*, XII, pp. 780 et 782.

21. *Adv. Haer.*, III, 1-2. — Notons qu'Irénée applique ici au mystère de la Pentecôte, comme à celui du baptême du Christ au Jourdain, les paroles du psaume 50 : *Spiritu principali confirma me.* Or il est intéressant de signaler que la prière de consécration épiscopale que nous a conservée la Tradition Apostolique d'Hippolyte de Rome, et qui est la plus ancienne prière de ce genre que nous connaissions, demande précisément pour l'évêque élu cet ἡγεμονικόν πνεῦμα du psaume 50, cette grâce spirituelle de commandement, qui, selon Irénée, a été conférée au Christ lors de son baptême, et aux Apôtres le jour de la Pentecôte.

22. *In Joan.*, lib. XI, cap. X (P. G., 74, 552 B).

23. Saint Hilaire, *De Trinitate*, XI, 18 (P. L., 10, 412 B); saint Jérôme, *In Isaiam*, 61, 1 s. (P. L., 24, 599); Optat de Milève, *Contra Parmenianum*, IV, 7 (éd. Sıwsa, CSEL, 26, p. 113).

24. *Liber Gratissimus*, cap. IV (éd. L. de Heinemann, *Libelli de Lite*, I, pp. 21-22).

un double mystère correspondant : double mystère de naissance et de consécration.

Née du sacrifice de Jésus, du côté transpercé du Crucifié, comme le dit avec les Pères la liturgie de la fête du Sacré-Cœur, l'Église a déjà son sacerdoce et son sacrifice : par sa Passion, sa Résurrection, son Ascension, Jésus a achevé l'unique Sacrifice qui désormais sera seul valable, mais il l'a remis aux mains d'un sacerdoce « sacramentel », qui, sans le doubler, représente, signifie son unique Sacerdoce. Entre les mains de ces « prêtres », Jésus a confié les sacrements groupés autour de l'Eucharistie, et qui sont une continuation sensible, dans la vie de l'Église, de ses gestes rédempteurs et sanctificateurs. Toutefois, l'Église est encore en un stade de vie cachée, comme Jésus à Nazareth; elle n'a pas encore commencé sa vie publique de prédication, d'apostolat[25].

Pour commencer cette dernière, il faudra une véritable nouvelle naissance et une nouvelle onction du Saint-Esprit, correspondant à celle que Jésus reçut au Jourdain, et qui est la grâce même de l'apostolat, du témoignage officiel de l'Église se présentant au monde pour annoncer la nouvelle Loi et continuer la tâche de son Chef inaugurée après le baptême de Jean. Telle est la grâce que confère la consécration épiscopale : si le simple prêtre est le sacrement, le signe efficace du Christ-Prêtre s'offrant lui-même et offrant son Corps mystique, l'évêque, en plus, est le sacrement du Christ *témoin fidèle* (Apoc., 1, 5), *témoin fidèle et véridique* (Apoc., 3, 14), *apôtre et grand-prêtre en qui nous fai-*

25. Cet aspect de la vie cachée de l'Église avant la Pentecôte a été bien exprimé par Manzoni, dans une poésie sur la Pentecôte :

Campo di quei che sperano;
Chiesa del Dio vivente;
Dov'eri mai? qual angolo
Ti raccogliea nascente...
In tuo terror sol vigile,
Sol nell'obblio secura,
Stavi in riposte mura,
Fino a quel sacro dì.

sons profession de croire (Héb., 3, 1). Car il est envoyé (apôtre signifie *envoyé*) comme le Père avait envoyé son Fils (Jn, 20,21). L'objet propre de la consécration épiscopale n'est donc pas le sacrifice eucharistique, ni l'administration des sacrements, mais l'apostolat, l'évangélisation : *Car le Christ ne m'a pas envoyé baptiser, mais annoncer l'Évangile*, dira saint Paul (1 Cor., 1, 17).

Ainsi dans le sacerdoce hiérarchique — qu'on peut nommer aussi : *sacramentel* — sont transposées et représentées les deux onctions de la vie du Sauveur. Sur un autre plan, purement spirituel (et donc sans pouvoir de signifier sacramentellement le sacerdoce de Jésus), ces deux onctions se retrouvent chez les simples fidèles : par le baptême, chaque chrétien naît à la vie du Verbe incarné, sacrifié et glorifié; mourant au péché, le baptisé naît à la vie divine contenue en l'Humanité sainte de Jésus depuis son Incarnation; en lui *le vieil homme a été crucifié* (Rom., 6, 6), et *l'homme nouveau* (Éph., 4, 24) grandit à la ressemblance du Christ. Assimilé au Rédempteur, chacun d'entre nous est ainsi rendu capable d'unir librement son propre sacrifice à celui que son Chef a offert une fois pour toutes, et que les prêtres qui le représentent renouvellent chaque jour sur l'autel. L'encyclique *Mediator Dei* rappelait récemment cette dignité sacerdotale des baptisés qui découle de leur baptême, et qui est en eux un écho de l'offrande que fit Jésus, à l'instant même de son Incarnation au sein de Marie (Héb., 10, 5-10), et qu'il a achevée, au terme de sa Passion et de sa Résurrection, lors de son entrée dans le sanctuaire du ciel (Héb., 9, 24 s.; 10, 11 s.). Le mystère pascal constituait donc les apôtres « prêtres » du nouveau sacrifice offert par le chef du Corps mystique; mais ce même mystère était pour tout ce Corps, pour toute l'Église, une naissance, un baptême (Lc, 12, 50; Mc, 10, 38) qui, l'unissant à Jésus, l'unissait aussi à son sacerdoce et à son sacrifice.

Il faut en dire autant, toutes proportions gardées, de la Pentecôte. L'Esprit-Saint ne descendit pas seulement sur les apôtres, mais sur toute l'Église rassemblée au Cénacle; et si la grâce spéciale du collège des Douze se perpétue dans la

consécration épiscopale, le don de l'Esprit à tous les membres de Jésus se prolonge dans la confirmation. Dans les simples fidèles aussi, il y a donc un double degré de participation au sacerdoce du Christ, correspondant aux deux sacrements du baptême et de la chrismation. Tel est l'enseignement de saint Thomas, dont nous avons montré ailleurs qu'il traduisait fidèlement la tradition constante de l'Église[26]. Le chrétien doit donc participer non seulement à l'offrande du Christ, mais aussi à cet apostolat et à cette lutte contre les forces du mal qui commencèrent dès le baptême de Jésus au Jourdain (Lc, 4, 1 s.), et dont l'encyclique *Evangelii Praecones* rappelait en termes insistants qu'une part importante revient aux simples fidèles. Toutefois, simples membres du Corps de l'Église, ceux-ci sont sans autorité sur les autres membres[27], et demeurent donc soumis au Chef et à ceux qui, ici-bas, le représentent et possèdent « sacramentellement » l'apostolat du Christ lui-même.

Car l'évêque n'est pas, dans son activité apostolique, un simple membre du Corps du Christ; il est le Chef lui-même représenté et signifié; il en possède le sacerdoce suprême. Visiblement, il n'est qu'un homme, n'a de dignité et de pouvoir que par ce qu'il représente. Mais depuis que le Verbe s'est fait visible en un corps de chair, c'est une loi fondamentale de notre condition chrétienne sur terre, qu'on ne peut aller aux réalités spirituelles invisibles que par le moyen de signes sensibles. Dans cette perspective, on comprend les conseils d'Ignace d'Antioche aux chrétiens de Magnésie : « Soyez soumis à l'évêque... comme le Christ selon la chair fut soumis au Père, et les apôtres au Christ, et au Père, et à l'Esprit, afin que l'union soit *à la fois charnelle et spirituelle*[28] »; continuation du Christ, qui est le

26. Voir l'article cité de *La Maison-Dieu*, n° 27, pp. 7-50.

27. Cf. saint Thomas, *In IV Sent.*, d. 7, q. 2, a. 1, sol. 1, ad 3m.

28. Saint Ignace, *Lettre aux Magnésiens*, XIII, 2 (trad. Camelot, *Sources chrétiennes*, 10, p. 79).

vrai Sacrement de Dieu, l'évêque à la fois « charnel et spirituel [29] », est le signe sensible de l'autorité de Dieu.

Tout le ministère apostolique dépendra donc du corps épiscopal; si l'évêque se choisit des auxiliaires plus immédiats, comme jadis Moïse avait choisi les soixante-dix anciens (Num., 11, 16-25), et s'il leur confère le premier degré du sacerdoce, ces « presbytres » toutefois dépendront toujours de lui lorsqu'il s'agira d'évangélisation, d'apostolat, sous peine de ne pas se rattacher au souffle de l'Esprit de la Pentecôte; car, en se soumettant à leur évêque, écrivait encore saint Ignace d'Antioche, « ce n'est pas à leur évêque, mais au Père de Jésus-Christ, à l'Évêque de tous » qu'ils se soumettent; et si l'on cherche à échapper à cette sujétion, « ce n'est pas cet évêque visible qu'on abuse, mais c'est l'Évêque invisible qu'on cherche à tromper [30] ».

Ainsi la grâce de la Pentecôte demeure, en quelque façon, présente et visible au milieu de nous : l'Esprit-Saint, qui donne au confirmé la force de combattre et de témoigner en personne pour son Maître, lui donne aussi dans la hiérarchie le guide extérieur et officiel qui peut garantir infailliblement l'authenticité de ses inspirations, *éprouver les esprits pour voir s'ils sont de Dieu* (1 Jn, 4, 1). Jésus, chef et grand-prêtre du peuple de Dieu, continue à le guider par son Esprit présent dans le Collège apostolique réuni autour de Pierre.

Joseph Lécuyer, C. S. Sp.

29. *Lettre à Polycarpe*, II, 2 (tr. Camelot, p. 137). — On pourrait donc, semble-t-il, distinguer trois sens de l'expression « Sacerdoce du Christ », de la même manière que les théologiens médiévaux distinguaient trois sens du mot « Corps du Christ » (voir H. de Lubac, *Corpus Mysticum*, Paris, 1944, pp. 29 s.). Il y a d'abord, le sacerdoce qu'on peut appeler *personnel* du Sauveur, dans son Humanité actuellement glorifiée; il y a ce même sacerdoce *sacramentellement* possédé par la hiérarchie; il y a, enfin, le sacerdoce de tout le Corps du Christ qu'est l'*Église*. Et dans chacune de ces trois acceptions on peut distinguer les deux degrés dont nous avons parlé.

30. *Lettre aux Magnésiens*, III, 1-2 (*ibid.*, p. 71). Sur l'évêque comme *type* du Père, dans l'enseignement de saint Ignace, voir l'article très suggestif de H. Chadwick, *The silence of bishops in Ignatius*, dans *Harvard Theol. Review*, 43 (1950), pp. 169-172.

BIBLIOGRAPHIE

L. Koch : *Die geistsalbung Christi bei der Taufe im Jordan in der Theologie der alten Kirche*, dans *Benediktinische Monatschrift*, XX, 1938, pp. 15-20.

J. Kosnetter : *Die Taufe Jesu* (*Theol. Stud. des Osterr. Leogesellchaft*, éd. L. Krebs et J. Lehner, 35), 1936, pp. 114 s.

A.-G. Martimort : *De l'Évêque*, Paris, 1946.

A.-M. Henry : *Qu'est-ce qu'un prêtre ?* dans *La Vie Spirituelle*, février 1948, pp. 171-192.

H. Chadwick : *The silence of bishops in Ignatius*, dans *Harvard Theol. Review*, XLIII, 1950, pp. 169-172.

A. Rétif : *Le mystère de la Pentecôte*, dans *La Vie Spirituelle*, mai 1591, pp. 451-465.

Y.-M.-J. Congar : *Structure du Sacerdoce chrétien*, dans *La Maison-Dieu*, n° 27, 1951, pp. 51-85; *La thèse de l'abbé Long-Hasselmans sur le sacerdoce*, dans *Revue des Sc. rel.*, avril et juillet 1951; *Le peuple fidèle et la fonction prophétique*, dans *Irenikon*, 3e et 4e trim. 1951.

J. Daniélou : *Bible et Liturgie*, Paris, 1951, pp. 428-449.

P.-Th. Camelot : Préface de l'édition des *Lettres de saint Ignace d'Antioche* (*Sources chrétiennes*, 10), pp. 30-36.

A.-M. Dubarle : *Prophétisme et apostolat des laïcs dans le Nouveau Testament*, dans *La Vie Spirituelle*, avril 1948, pp. 413-427.

J. Colson : *L'évêque dans les communautés primitives*, Paris, 1951.

UNE PRIÈRE DE SAINT FULBERT DE CHARTRES A NOTRE-DAME

La prière de saint Fulbert de Chartres[1] *à Notre-Dame, dont nous offrons aux lecteurs de* La Vie Spirituelle *le texte intégral, n'est pas absolument inédite. Nous en avons déjà publié la plus grande partie, d'après un manuscrit du XII*e *siècle, en la faisant précéder d'une introduction et suivre de quelques notes*[2]*. De bons juges, parmi lesquels des connaisseurs très avertis de la littérature édifiante du moyen âge, tels que dom Wilmart et le chanoine Leroquais, ont admiré cette page et en ont reconnu l'intérêt. Mme la baronne Brincard l'a citée dans un article sur* La Découverte du moyen âge[3] *et M. André Mabille de Poncheville dans la préface d'une anthologie des poètes de la Vierge*[4].

En relisant notre petit travail, nous ne voyons pas un mot à changer dans le texte de la prière. Mais ce texte réclame un complément, car, contrairement à ce que nous supposions, le manuscrit que nous avons utilisé n'était pas unique. Nous en connaissons maintenant trois autres, dont deux nous donnent le texte intégral de la prière, alors que nous n'en avions qu'un texte tronqué.

Les quatre manuscrits que nous avons consultés sont les suivants :

*1) Bibliothèque de Dijon, ms. 30, fin du XI*e *siècle (D). Ce manuscrit est un psautier précédé d'un calendrier et suivi de prières diverses, écrit pour l'abbaye Saint-Vaast d'Arras. De bonne heure il a appartenu à Cîteaux; une tradition attestée dès le XII*e *siècle affirme qu'il y fut apporté par saint Robert de Molesme, fondateur de Cîteaux en 1098 et mort en 1110. On y lit (fol. 141-143) le texte intégral de la prière. Sur ce manuscrit on peut consulter l'ouvrage du chanoine Leroquais sur* Les Psautiers manuscrits latins des biblio-

1. Évêque de Chartres de 1006 à 1028. Dès sa mort il fut considéré comme saint, mais c'est seulement au XIX^{e} siècle que, sur l'initiative du cardinal Pie, son culte liturgique fut autorisé, à Poitiers d'abord, puis à Chartres.

2. *Une Prière de saint Fulbert à Notre-Dame*, Chartres, librairie Renier, 1928.

3. Dans le *Correspondant*, nº 1628, 25 juillet 1930.

4. *Rosa mystica*, 1938.

thèques publiques de France (*I, pp. 176-179*) *et celui de M. Charles Oursel sur* La Miniature du XII[e] siècle à l'abbaye de Cîteaux (*pp. 23 et 65, pl. I et II*).

2) Bibliothèque de Boulogne-sur-Mer, ms. 83, XII[e] siècle (B). Originaire d'Arras, ce manuscrit est un recueil de pièces liturgiques et canoniques, de prières et de documents divers. Il est postérieur, mais sans doute de peu, à la date de 1111. C'est celui que nous avons autrefois utilisé. Nous l'avons décrit avec quelque détail et nous en avons reproduit en phototypie les trois pages (fol. 7 et 8) où se trouve le texte — incomplet — de la prière. M. le chanoine Leroquais l'a mentionné dans Les Sacramentaires et les Missels manuscrits des bibliothèques publiques de France (*I, p. 274*).

3) Paris, Bibliothèque nationale, ms. lat. 15045, XII[e] siècle (P). Recueil de prières formé à l'abbaye Saint-Victor, dont les caractères paléographiques accusent une époque assez avancée du XII[e] siècle. Il renferme (fol. 59 et 60) le texte complet de la prière.

4) Rome, Bibliothèque vaticane, fonds de la Reine, ms. lat. 121, XIV[e]-XV[e] siècle (R). Recueil de prières et de pièces liturgiques rassemblées par un ecclésiastique qui se donne comme secrétaire royal, chanoine de Rouen et trésorier de Beauvais, titres qui devraient, semble-t-il, rendre possible son identification. Ce manuscrit ne donne de la prière (fol. 249) qu'un texte incomplet.

..Nous avons eu entre les mains les manuscrits B, P et R. Quant au manuscrit D, nous ne l'avons pas vu, mais nous en avons sous les yeux d'excellentes photographies que nous devons à l'obligeance de M. Oursel, l'éminent conservateur, aujourd'hui honoraire, de la bibliothèque de Dijon. Nous lui en sommes d'autant plus reconnaissant qu'il nous les a procurées en 1942, c'est-à-dire à une époque où la direction d'une bibliothèque était particulièrement difficile.

Ces manuscrits nous ont transmis la prière de Fulbert. Mais ce n'est pas tout : ils nous révèlent quelque chose de son histoire. Par leur petit nombre nous savons qu'elle n'a jamais été très répandue. C'est un texte rare. Elle n'a pas pénétré dans les livres d'heures, ce qui tient sans doute à son caractère spécial de prière d'un évêque pour lui-même et pour ses diocésains.

Nous avons autrefois supposé qu'un archidiacre d'Arras nommé Clarembaud avait pu contribuer à la diffusion de la prière de Fulbert. Pure hypothèse qui perd tout intérêt devant un fait incontestable attesté par le manuscrit de Dijon : à une date très voisine de 1100, les moines de Saint-Vaast la connaissaient et la jugeaient digne d'être transcrite à la suite des psaumes dans un de leurs livres les plus précieux. Comme le prouve une variante curieuse de ce manuscrit, ils en avaient eu connaissance par l'intermédiaire d'un membre du clergé séculier. L'établissement du texte n'offre aucune difficulté. Les manuscrits présentent bien quelques variantes, que, d'ailleurs, le caractère de ces quelques mots d'introduction nous dispense de reproduire; il nous suffira de dire que ces variantes sont peu nombreuses et sans importance. Un manuscrit, par exemple, porte sis mitis michi et misericors, *et un autre* sis michi mitis et misericors. *Deux paragraphes manquent dans le manuscrit du Vatican; cette omission s'explique par le fait que le copiste, inattentif, a été induit en erreur par la similitude de débuts de phrases. Dans le même manuscrit on lit* parvulo *là où les trois autres donnent* puerulo. *A de telles différences insignifiantes — mots intervertis, conjonctions ou prépositions répétées ou non, termes remplacés par un synonyme, mots indûment introduits par suite d'une réminiscence — se bornent les variantes, entre lesquelles le choix est facile, à tel point que la découverte, peu probable, mais cependant possible, de nouveaux manuscrits ne motiverait sans doute aucun changement au texte que nous proposons.*

*Dans la transcription ci-dessous nous suivons fidèlement, sauf erreur évidente, la leçon du manuscrit D. Nous en reproduisons même l'orthographe, en supprimant toutefois les abréviations et en remplaçant l'*e *cédillé par* ae *ou* oe *suivant les cas. La disposition du texte en alinéas nous est suggérée par le manuscrit B. D et B, dont les leçons sont presque toujours concordantes, sont aussi d'accord pour écrire* Maria *en caractères spéciaux. Ce parti adopté, d'ailleurs sans rigueur, doit correspondre à ce qui existait dans un original commun.*

L'intérêt de ce texte n'échappera à personne, surtout si on le rapproche d'autres écrits appartenant à la littérature édifiante du moyen âge.

Les histoires de Théophile, de Marie l'Égyptienne, de l'enfant juif, de l'évêque Basile appartiennent à une série d'exemples souvent exploités par les prédicateurs. Au XV^e^ siècle encore, Villon, dans une ballade célèbre, fait mention de « l'Egipcienne » et du « clerc Theophilus ». La prière de Fulbert est sans doute un des écrits les plus anciens où l'on trouve ces exemples rapprochés. Nous n'osons dire que c'est le plus ancien, car un poème en l'honneur de la Vierge, contenu dans un manuscrit de Reichenau, contemporain de Fulbert, mentionne aussi l'enfant juif, le vidame et la courtisane alexandrine [5].

Parmi les prières à Notre-Dame, il en est peu qui aient été, à l'époque moderne, aussi répandues que le Souvenez-vous (Memorare), *attribué à saint Bernard. En l'absence de toute attestation ancienne, l'authenticité, au sens strict du mot, de cette prière, qui n'appartient pas au répertoire des livres d'heures, n'est guère probable; il n'en est pas moins vrai qu'elle a quelque titre à être associée au souvenir du saint abbé, car elle résume des pensées qui lui étaient familières. On peut la rapprocher de ce passage d'un de ses sermons :* « Sileat misericordiam tuam, Virgo beata, si quis est qui invocatam te in necessitatibus suis sibi meminerit defuisse [6]. »

Y a-t-il là un souvenir ou une réminiscence de la prière du vieil évêque chartrain : « Quis umquam in te sperans deceptus est ? Prorsus nemo » ? *La chose n'est pas impossible; elle paraît même assez probable lorsqu'on sait que le manuscrit de la bibliothèque de Dijon était à Cîteaux à l'époque (1112-1115) où y résidait un tout jeune moine, connu sous le nom de frère Bernard, très lettré et sans doute curieux de textes édifiants. Quant à Fulbert, lorsqu'il écrivait la phrase que nous venons de citer, il en empruntait le sens, et jusqu'à un certain point la forme, à l'histoire de Théophile, écrite en grec et connue en Occident, depuis le siècle de Charlemagne, par la traduction de Paul Diacre. Il y a là un groupement, un enchaînement peut-être, de textes intéressant la littérature mariale qui méritait sans doute d'être signalé.*

Chanoine Y. Delaporte.

5. Mone, *Lateinische Hymnen des Mittelalters*, II (1854), p. 386; Blume, *Analecta hymnica*, LI (1908), p. 246.

6. *In Assumpt. Sermo IV*, n° 8.

PRIÈRE DU VÉNÉRABLE FULBERT, ÉVÊQUE DE CHARTRES, A SAINTE MARIE, MÈRE DU SEIGNEUR

Pieuse Vierge Marie, reine du ciel, mère du Seigneur, mère du Rédempteur, mère du Fondateur, mère du Créateur, mère de lumière, mère de miséricorde et de piété, suppliant, je me réfugie auprès de vous; de vous et par vous, je demande miséricorde et grâce, afin que, par vous, je puisse obtenir de votre Fils mon pardon.

Sainte mère de Dieu, Marie, toujours vierge, qui donc, après avoir mis en vous son espérance, a jamais été déçu? Personne, absolument personne.

Soyez envers moi douce et miséricordieuse, ô ma Dame, comme vous l'avez été envers ce vidame Théophile, qui renia Notre-Seigneur Jésus-Christ, et mérita, par vous, son pardon.

Soyez envers moi douce et miséricordieuse, comme vous l'avez été envers Marie l'Égyptienne, qui vous constitua son garant auprès de Dieu, et mérita son salut.

Soyez envers moi douce et miséricordieuse, comme vous l'avez été envers l'enfant juif, afin que, de même que vous l'avez délivré de la fournaise embrasée, vous me délivriez,

par vos intercessions et vos prières saintes, de l'ardeur des désirs charnels.

Soyez, ô ma bonne Dame, douce et miséricordieuse envers moi et envers notre cité, comme vous l'avez été envers l'évêque Basile et son Église de Césarée, lorsque vous l'avez délivré de Julien l'Apostat.

Soyez envers moi douce et miséricordieuse, comme vous l'avez été envers l'évêque Boniface, lorsque vous l'avez délivré de sa dette.

Sainte et immaculée, Marie, toujours vierge, recevez à cette heure mes humbles prières, et portez-les en la présence de la majesté divine, et obtenez-moi, en retour, la grâce du pardon.

Sainte et immaculée, Marie, toujours vierge, recevez-moi en votre sauvegarde, et, au jour du jugement, remettez-moi à votre fils unique, Notre-Seigneur Jésus-Christ, mon juge et mon avocat.

Obtenez-moi, sainte Vierge Marie, le délai nécessaire à la pénitence, afin que je ne passe pas inutilement, livré à moi-même, les jours octroyés à cette vie mortelle.

Sainte mère de Dieu, Marie, toujours vierge, intercédez pour moi, afin que le Dieu tout-puissant daigne me manifester la manière dont il veut que je fasse mon salut.

Sainte mère de Dieu, Marie, toujours vierge, obtenez-moi les larmes du repentir, afin que, sans cesse, je pleure mes péchés innombrables, et que, s'il m'a été doux de pécher, il me soit doux, désormais, de me repentir et de pleurer mes fautes, et aussi celles d'autrui.

Sainte et immaculée, Marie, toujours vierge, intercédez pour moi auprès de votre fils Notre-Seigneur Jésus-Christ, afin qu'il m'accorde la grâce de pouvoir racheter mes péchés par l'abondance de mes aumônes, et qu'il me donne le moyen de pratiquer la miséricorde, particulièrement envers les hôtes et les pèlerins qui voyagent pour l'amour du Christ.

Sainte et immaculée, Marie, toujours vierge, intercédez pour moi, afin que le Dieu tout-puissant, par la rosée de sa miséricorde, éteigne complètement en moi l'ardeur des désirs mauvais, allume en moi l'amour d'une chasteté parfaite, et me donne de la pratiquer sans défaillance.

Sainte et immaculée, Marie, toujours vierge, intercédez et priez pour moi, afin que le Dieu tout-puissant et miséricordieux me délivre de cette maladie pestilentielle et de ce vice diabolique qu'est l'esprit d'orgueil et de superbe, et me remplisse de l'esprit d'humilité, afin qu'en aucune de mes actions je ne recherche la faveur humaine ou ne sois désireux de la vaine gloire, et que mon ambition soit de me faire regarder avantageusement, non par les hommes au grand jour, mais par Dieu dans le secret.

Que par votre intercession le Dieu tout-puissant m'accorde tout à la fois sa crainte et son amour, de manière que je l'aime de toute mon âme, de tout mon esprit, de toute ma force, et que j'aime comme moi-même mon prochain, c'est-à-dire toute créature humaine, non seulement mes amis en Dieu, mais aussi mes ennemis à cause de Dieu, afin que pratiquant les vertus de patience et d'humilité, je fasse, avec l'aide de Dieu, des actes de courage, et que lui-même réduise à néant mes ennemis.

Sainte et immaculée, Marie, toujours vierge, priez et intercédez pour moi, afin que le Dieu tout-puissant réprime en moi le vice de la gourmandise et me donne la vertu de modération, de manière à préserver mon âme des vices et mon corps de l'intempérance.

Par le triomphe de sa sainte croix et votre glorieuse intercession, sainte mère de Dieu, Marie toujours vierge, que le Seigneur garde mes veines, mes dents, mes mâchoires et ma gorge de toute douleur et de toute infirmité.

Que le Seigneur fortifie du signe de sa sainte croix mon gosier, ma poitrine, mon cœur, mon ventre et tous mes organes intérieurs et extérieurs, et spécialement mes mains, afin qu'elles soient plus disposées à distribuer l'aumône qu'à recevoir, à ravir ou à dérober.

Que le Seigneur veille sur mes pieds, de peur qu'ils soient prompts à me porter vers le mal.

Sainte et immaculée, Marie, toujours vierge, intercédez pour moi, afin que le Dieu tout-puissant et miséricordieux, qui est la voie, la vérité et la vie, le salut de ceux qui, par lui, sont en chemin et la vie éternelle de ceux qui parviennent à lui, m'accorde le salut de l'âme et la santé du corps, qu'il m'accorde aussi de voyager heureusement et donne à tous ceux qui sont avec moi, en voyage ou à domicile, la concorde, la joie et l'allégresse spirituelle dans le Christ Jésus Notre-Seigneur.

Sainte Vierge Marie, reine des anges, souveraine des souverains, soyez pour moi une charitable médiatrice auprès du Roi de tous les Rois, de sorte qu'ayant été, par pure

bonté de sa part et sans aucun mérite de la mienne, placé à la tête de son peuple, je puisse, avec sa grâce, m'y rendre utile.

Qu'il me donne la vie et la victoire, et le triomphe sur mes ennemis.

Qu'il purifie mon corps et mon âme, afin que je devienne dans sa maison un instrument pur, utile et immaculé.

Que par sa miséricorde il me soit donné de gouverner saintement les églises, de défendre les orphelins et les veuves, de manière qu'après m'être dignement acquitté de mon ministère dans le temps, je puisse obtenir la vie éternelle.

Sainte mère de Dieu, toujours vierge, bienheureuse, bénie, glorieuse et généreuse, vous dont la chasteté a été parfaite et à l'abri de toute atteinte, de toute souillure, Marie immaculée, choisie et aimée de Dieu, douée d'une sainteté incomparable et très digne de toute louange, vous qui prenez la défense du monde entier coupable, exaucez le malheureux que je suis.

Très sainte mère de mon Seigneur Jésus-Christ, priez et intercédez pour moi, malheureux pécheur, serviteur inutile de votre sainteté. Je crois fermement, je sais que tout ce que vous voulez vous pouvez l'obtenir de votre fils Notre-Seigneur Jésus-Christ, Dieu tout-puissant, qui vit et règne avec le Père et l'Esprit-Saint dans les siècles des siècles. Ainsi soit-il.

ORATIO DOMNI FULBERTI KARNOTENSIS EPISCOPI AD SANCTAM MARIAM MATREM DOMINI

Pia uirgo Maria, caeli regina, mater domini, mater redemptoris, mater conditoris, mater creatoris, mater luminis, mater misericordiae et pietatis, supplex ad te confugio, misericordiam et graciam a te et per te requiro, ut per te possim pacificari filio tuo.

Sancta dei genitrix, perpetua uirgo Maria, quis umquam in te sperans deceptus est ? Prorsus nemo.

Domina mea, sis mitis michi et misericors sicut fuisti illi vicedomino Theophilo, qui dominum nostrum ihesum xpistum negavit, et per te reconciliari meruit.

Sis michi mitis et misericors sicut fuisti Marie Aegyptiacae, quae te fideiussorem inter se et Deum statuit, et salvari meruit.

Sis michi mitis et misericors sicut fuisti puerulo iudaeo, ut sicut illum liberasti de camino ignis ardentis, ita liberes me ab aestu carnalium desideriorum intercessionibus et orationibus tuis sacris.

Sis michi, pia domina, mitis et misericors et ciuitati nostrae sicut fuisti basylio episcopo et caesariensi aecclesiae, liberando illum a iuliano aposthata.

Sis michi mitis et misericors sicut fuisti bonifacio episcopo, liberando illum a debito.

Sancta et immaculata, perpetua uirgo Maria, suscipe nunc preces meae humilitatis, et defer ante conspectum divinae maiestatis, et reporta michi graciam reconciliationis.

Sancta et immaculata, perpetua uirgo Maria, suscipe me in tua fide, et in die iudicii unico filio tuo domino nostro ihesu xpisto, iudici et advocato meo, reconsigna.

Impetra michi, sancta uirgo Maria, spatium et locum poenitentiae, ut non sinar in uacuum ducere dies huic mortali uitae concessos.

Sancta dei genitrix, perpetua uirgo Maria, intercede pro me, ut omnipotens deus aperire dignetur michi voluntatem suam, qualiter anima mea salua possit fieri.

Sancta dei genitrix, perpetua uirgo Maria, impetra michi compunctionis lacrimas, ut innumerabilia peccata mea incessanter defleam, ut sicut fuit michi dulce peccare, ita michi dulce sit poenitere et lugere, non solum propria sed et aliena commissa.

Sancta et immaculata, perpetua uirgo Maria, intercede pro me apud filium tuum dominum nostrum ihesum xpistum, ut michi hanc graciam concedat, quatinus de aelemosinarum largitate possim peccata mea redimere, et ex eius dono merear habere unde ualeam manum misericordiae porrigere, maxime hospitibus et peregrinis pro xpisti amore peregrinantibus.

Sancta et immaculata, perpetua uirgo Maria, prosit michi intercessio tua, ut omnipotens deus rore misericordiae suae extinguat in me omnem ardorem libidinis, et incendat in me amorem et tenorem perpetuae castitatis.

Sancta et immaculata, perpetua uirgo Maria, intercede et ora pro me, ut omnipotens et misericors deus liberet me a pestifero morbo et dyabolico uicio, uidelicet spiritu elationis et superbiae, et repleat me spiritu humilitatis, ut in omnibus quae ago humanum fauorem non quaeram, nec inanis gloriae cupidus sim, et non studeam humanis oculis placere in aperto, sed divinis in occulto.

Omnipotens deus det michi per intercessionem tuam timorem suum pariter et amorem, ut illum timeam, diligam tota anima, tota mente, tota uirtute, deinde proximum, id est omnem hominem, sicut meipsum, non solum amicos in deo, sed etiam inimicos propter deum, ut in uirtute pacientiae et humilitatis merear inimicos meos superare, ut in deo faciam uirtutem et ipse ad nichilum deducat inimicos meos.

Sancta et immaculata, perpetua uirgo Maria, ora et intercede pro me, ut omnipotens deus comprimat in me uiium gulae et det michi uirtutem abstinentiae, tam a uitiis in mente quam et a cibis in corpore.

Per tryumphum sanctae crucis suae et per gloriosam intercessionem tuam, sancta dei genitrix, perpetua uirgo Maria, custodiat dominus uenas meas, dentes, maxillas, fauces ab omni dolore et infirmitate.

Muniat dominus signaculo sanctae crucis suae guttur meum, pectus meum, cor meum, uentrem meum, et omnia membra interiora et exteriora, et praecipue manus meas, ut magis sint promptae ad aelemosinam dandam quam ad accipiendum, rapiendum aut furandum.

Custodiat dominus pedes meos, ne ueloces sint ad currendum in malum.

Sancta et immaculata, perpetua uirgo Maria, intercede pro me, ut omnipotens et misericors deus, qui est uia, ueritas et uita, salus per se gradientibus et uita aeterna ad se pervenientibus, det michi salutem animae et sanitatem corporis et prosperitatem itineris, et omnibus mecum pergentibus uel manentibus unanimitatem, gaudium et laeticiam spiritualem in xpristo ihesu domino nostro.

Sancta Maria uirgo, regina angelorum, domina dominorum, sis michi pia interventrix apud regem omnium regum, ut qui me nullis meis meritis praecedentibus, sed gratuita eius bonitate, uoluit populo suo praecesse, concedat michi ut possum prodesse.

Det michi vitam et victoriam et triumphum de inimicis meis.

Mundet corpus et animam meam, ut fiam uas mundum et utile et immaculatum in domo eius.

Sim per illius misericordiam pius rector aecclesiarum, defensor pupillorum et uiduarum, ut pro bona amministratione temporalis ministerii possim aeternam uitam consequi.

Sancta dei genitrix, semper uirgo, beata, benedicta, gloriosa et generosa, intacta et intemerata, casta et incontaminata, Maria immaculata, electa et a deo dilecta, singulari sanctitate praedita atque omni laude dignissima, quae es interpellatrix pro totius mundi macula, exaudi me miserum.

Sanctissima mater domini mei ihesu xpisti, ora et intercede pro me misero peccatore, inutili sanctitatis tuae seruo. Credo pro certo et scio quia omne quod uis potes impetrare a filio tuo domino nostro ihesu xpisto, omnipotente deo, qui cum patre et spiritu sancto uiuit et regnat deus per omnia saecula saeculorum. Amen.

LA PRIÈRE
A L'ÉCOLE DE SAINT AUGUSTIN

Figurez-vous que les fidèles de Carthage se frappaient bruyamment la poitrine quand ils entendaient le début du psaume : *Confitebor tibi, Domine, in toto corde meo...* Saint Augustin les reprenait bien vite : mais non, ce n'est pas un *Confiteor*, une confession des péchés; ce verset veut dire : *Je vous louerai, Seigneur...* — et ce jour-là, il parlait plus abondamment de la prière de louange. Ces chrétiens avaient besoin qu'on leur expliquât quelles étaient les différentes formes de prière, qu'on leur apprît à prier. Aussi saint Augustin fit-il plus de deux cents sermons pour commenter la prière des psaumes.

Et nous aussi, peut-être aussi ignorants sur ce point que nos frères du IV^e^ siècle, aussi prisonniers de routines qui nous retiennent dans les mêmes voies et nous empêchent de monter, nous avons besoin qu'on nous apprenne à prier. Sensibles aux abattements et à la lassitude, nous serions heureux d'être encouragés et entraînés dans le chemin de la ferveur. La lecture de quelques commentaires du grand évêque va nous apporter ce secours, nous décrivant avec enthousiasme les formes de la prière de louange et les racines profondes qu'elle a dans notre vie et dans le mystère du Christ.

Venite, jubilemus in confessione.

Le psaume d'invitatoire commence par un mot banal : « venez », allons, venez prier. Saint Augustin s'empare de cette for-

mule : pour lui, prier, c'est venir, c'est s'approcher de Dieu, c'est avancer vers lui. Pas de prière si on ne se rapproche pas, si on ne fait pas un mouvement pour rejoindre Dieu, pour atteindre Dieu. Aussitôt commence une grande digression qui tient à la fois de la classe de catéchisme et du cours de philosophie : on s'approche de Dieu, non par des pas, non en marchant sur une route, mais par des sentiments plus purs, en diminuant la distance qui nous sépare de lui, en essayant de lui ressembler. Ce n'est pas une question de lieu, c'est une question d'âme; il faut fuir le péché qui nous sépare de Dieu, et cette purification fera briller en nous ce que nous avons de meilleur, l'image de Dieu que nous sommes et qui risque toujours de s'estomper :

> Mais que veut dire : « Venez » ? Pourquoi le prophète appelle-t-il à lui ceux avec lesquels il veut se livrer à l'allégresse ? C'est pour que ceux qui sont éloignés de Dieu viennent de manière à s'approcher de lui, s'approchent de lui au point d'arriver [1]... Mais comment sont-ils éloignés de Dieu ? Peut-il y avoir quelque distance de lieu entre l'homme et celui qui est partout ? Pouvez-vous être loin de Dieu ? où aller pour être loin de lui ?... (ici, toute l'argumentation du psaume de l'omniprésence de Dieu, psaume 138). Nul ne peut absolument fuir loin de celui qui est partout... Et cependant, s'il n'y avait pas des hommes éloignés de Dieu, le prophète Isaïe n'aurait pas dit : *Ce peuple m'honore des lèvres, mais son cœur est loin de moi.* Ce n'est pas par la distance qu'un homme est loin de Dieu, mais par la dissemblance. Que signifie : par la dissemblance ? par sa mauvaise vie, par ses mauvaises mœurs. Car si les bonnes mœurs rapprochent de Dieu, les mauvaises mœurs éloignent de lui; par conséquent un seul et même homme dont le corps reste au même endroit en aimant Dieu s'approche de lui, en aimant l'iniquité s'éloigne de Dieu. Il ne remue pas les pieds; et pourtant il s'approche ou s'éloigne. En effet, dans cette sorte de route, nos pieds, ce sont nos sentiments, nos affections. Chacun selon la nature de ses sentiments, selon la nature de son amour se rapproche ou s'éloigne de Dieu. Ne disons-nous pas souvent à la vue de deux objets qui ne se ressemblent pas : celui-ci est bien loin de celui-là. Quand nous comparons deux hommes et que quelqu'un vient dire : cet homme ressemble à l'autre, que répond un contradicteur ? Non,

1. « Ut veniendo propinquant, propinquendo accedant, accedendo exsultent. »

il en est bien loin; cela veut dire : il ne lui ressemble pas... Ces hommes sont près l'un de l'autre, et cependant l'un est bien loin de l'autre... Deux justes, fussent-ils l'un à l'Orient et l'autre à l'Occident, sont près l'un de l'autre parce qu'ils sont unis à Dieu; mais deux hommes dont l'un est juste et l'autre injuste, fussent-ils attachés à la même chaîne, sont très séparés l'un de l'autre.

Si donc la dissemblance avec Dieu nous éloigne de lui, la ressemblance avec Dieu nous rapproche de lui. Quelle ressemblance ? celle que nous avons reçue de notre création, corrompue en péchant, retrouvée par la rémission des péchés, et qui se renouvelle intérieurement dans notre cœur. Alors l'image de notre Dieu est pour ainsi dire gravée de nouveau dans notre âme, comme l'effigie d'un prince sur une monnaie afin que nous puissions rentrer dans ses trésors...

En disant : *Soyez parfaits comme votre Père céleste est parfait* (Mt., 5, 45), il nous invite à lui ressembler, c'est évidemment parce qu'en nous écartant de Dieu nous avons cessé de lui ressembler, et que cette dissemblance nous tient éloignés de lui, tandis que nous nous approchons de lui quand nous devenons semblables, et que cette parole d'un autre psaume s'accomplit : *Approchez-vous de Dieu, et vous serez éclairés.*

Le psaume s'adresse donc à des hommes éloignés de Dieu par leur vie coupable et leur dit : Venez, *livrons-nous à l'allégresse.* Où allez-vous, où fuyez-vous ? (Ps. 94, 2.)

Bref, on n'entre pas de but en blanc dans la prière, il faut s'y préparer par une sorte de conversion. C'est aussi ce qu'avait demandé Jésus en disant : *Lorsque tu veux prier, entre dans la pièce la plus retirée, ferme ta porte à clef...* (Mt., 6, 6). Un autre jour, Augustin illustre cette recommandation par ce texte de David qu'il interprète à sa façon : *J'ai enfin trouvé, Seigneur, mon cœur pour vous prier* (2 Rois, 7, 27).

Puis Augustin trouve le mot *Jubilatio, Jubilate*, au commencement du psaume, et il s'y arrête, il l'explique; plus de dix fois il recommence, car la jubilation est un état précis, différent de la prière de louange ou d'adoration. Lorsque l'âme est en présence de Dieu et de ses merveilles, elle est dans un état d'étonnement, d'admiration, de louange — mais la violence de ces sentiments est telle que l'âme n'a pas de mots pour s'exprimer. Plus ces sen-

timents sont forts et plus l'expression lui manque, car les grandeurs de Dieu dépassent toutes mesures. La voilà donc à la fois impuissante à s'exprimer et incapable de se taire (*nec loquamur nec taceamus*). Alors se développe en elle le besoin de chanter sa joie autrement que par des paroles ordinaires, de pousser des cris inarticulés, des sortes de vocalises : c'est alors la jubilation.

Augustin pense aux exemples qu'il a vus : les bons ouvriers qui ont réussi un travail, et qui ne peuvent s'empêcher de chanter, mêlant des cris de joie à leurs paroles. Crions comme eux, chantons comme eux; non pour une joie païenne, mais pour une sainte joie, joie des grandeurs de Dieu, des merveilles de sa bonté. Et voilà le prédicateur qui repart sur les bontés de Dieu et qui retrace le fameux itinéraire du pèlerinage de l'âme : qui va des choses à l'esprit, qui monte de l'esprit à Dieu, Dieu présent partout, et grand et bon... « Vous voyez bien qu'on ne peut louer que dans la jubilation. »

Nous, nous pensons à d'autres jubilations qui ne sont pas profanes, qui répondent tout à fait à la définition de l'évêque d'Hippone et qui l'eussent ravi : toutes ces vocalises et ces neumes grégoriens, ceux des *Gloria* et des *Alleluia*, ceux de Bach sur chaque syllabe du *Magnificat*, et tant d'autres encore : « Jubilez en l'honneur de Dieu », « Heureux le peuple qui sait ce que c'est que la jubilation »[2].

> Qu'est-ce que jubiler? Voilà un mot qui pique votre curiosité ainsi que le titre du présent psaume : « Pour la confession. » Qu'est-ce donc que jubiler pour la confession?... Ce que j'ai à vous dire, vous le savez déjà. Celui qui jubile ne se sert pas de paroles. C'est un langage qui exprime la joie sans le secours des mots; c'est l'expression d'une âme épanouie dans la joie, manifestant ce qu'elle éprouve sans pouvoir le définir. L'homme, dans l'exaltation de cette joie, passe tout à coup des paroles qu'il peut encore articuler et comprendre, à des transports d'allégresse où les paroles n'ont que faire; et l'on voit bien alors que sa voix exprime la joie, mais une joie tellement grande que les paroles manquent pour la traduire. Voyez ce qui se passe chez ceux qui chantent même les chansons profanes... Cette jubilation se fait

2. Homélie des ps. 65 (2), 80 (3), 94 (3), 99 (4, 5).

remarquer surtout chez ceux qui travaillent dans les champs : les moissonneurs, les vendangeurs... réjouis par l'abondance des fruits, ravis de voir la terre si féconde, se laissent aller en chantant à des transports de joie et, parmi ces chansons accompagnées de paroles, ils poussent, dans l'exaltation de leur joie débordante, des cris sans paroles, et c'est cela qu'on appelle jubilation. Il peut se faire que quelqu'un ne me comprenne pas encore, parce qu'il n'en a jamais fait la remarque : qu'il soit plus attentif à l'avenir... (Ps. 99, 3.)

Il y avait encore le mot *Confessio, Confitemini* que saint Augustin aimait expliquer, ce mot terriblement dévalorisé dans notre langue et que nous avons à réapprendre... C'est à cette occasion qu'il disait à ses fidèles : vous pensez toujours à la confession des péchés, vous avez raison, il faut se confesser, s'accuser pour que Dieu pardonne... (et il donnait les raisons profondes de cette attitude de pénitence). Mais dans les Écritures ce mot a aussi le sens de louange. Cette « confession »-là est l'acte de l'esprit qui, en présence des œuvres de Dieu, de ses grandeurs, les re-connaît, c'est-à-dire découvre, — ensuite exprime cette trouvaille, affirme, « avoue » que Dieu est bon, grand, saint, — enfin remercie, loue, rend grâces; c'est tout cela que veut dire : *Confitebor tibi... Confitemini Domino quoniam... Confiteantur...* et cela n'a rien à voir avec vos péchés :

Mes frères, nous avons entendu l'Esprit-Saint nous avertir et nous presser d'offrir à Dieu un sacrifice de confession. Or la confession est tantôt la louange de Dieu, tantôt l'aveu de nos péchés. Et certes la confession qui consiste à déclarer nos péchés est si connue de tous que la multitude des gens peu instruits s'imagine qu'il n'est parlé dans les Écritures que de cette seule confession; car à peine ce mot a-t-il résonné dans la bouche du lecteur que l'on entend le pieux mouvement des fidèles qui frappent leur poitrine.

Mais tous devraient faire attention à ces paroles d'un autre psaume : *Parce que j'entrerai dans le lieu du tabernacle admirable jusqu'à la maison du Seigneur, au milieu des chants de l'allégresse et de la confession, au milieu des concerts qui célèbrent la joie des fêtes* (12, 5)... Et l'Ecclésiastique : *Œuvres du Seigneur, bénissez-le toutes, donnez gloire à son nom, confessez-le pour le*

louer par les chants de votre bouche et par le son de vos cithares; et dites dans votre confession que tous les ouvrages du Seigneur sont excellents. Assurément pour personne, même pour l'esprit le plus pesant, le passage ne laisse aucune ambiguïté, la confession y est bien mise pour désigner la louange de Dieu, du Seigneur, à moins d'avoir le sens assez pervers pour oser dire, à propos d'un autre texte, que Notre-Seigneur a lui-même confessé ses péchés à son Père... *Je vous confesse, ô mon Père, Seigneur du ciel et de la terre, parce que vous avez caché ces choses aux sages et aux prudents et les avez révélées aux petits; oui, Père, car il vous a plu ainsi, car tel a été votre bon plaisir* (Lc, 10, 21). Qui ne comprend que le Seigneur dit ces choses à la louange de son Père ? Qui ne voit que cette confession n'exprime pas la douleur de l'âme, mais la joie... (Ps. 117, 1.)

Par ailleurs, l'aveu des fautes, l'acte de contrition doit déboucher dans la louange de Dieu. Si on ne veut pas qu'elle tourne au dépit, au remords, la confession doit nous amener à une reconnaissance de la bonté divine, du don de Dieu, à une nouvelle admiration de sa paternité, à un nouveau *Confitemini Domino quoniam bonus*. Si elle n'aboutit pas à cela, c'est que nous avons fait comme si nous devions à nous-même notre conversion et notre pardon : voilà alors l'orgueil pharisaïque, la bête noire d'Augustin. C'est le thème du livre des *Confessions*, qu'on a défini « une longue prière de gratitude et d'amour »; c'est ce qu'il répète toutes les fois qu'il trouve le mot *Confessio* :

Que tous les peuples vous confessent, ô Dieu. Confession de tes péchés et de la puissance de Dieu. Confesse ton iniquité, confesse la grâce de Dieu. Accuse-toi et glorifie Dieu. A toi le reproche, à lui la louange... (Ps. 66, 6).

Est-ce qu'en effet la confession de vos péchés n'intéresse pas la gloire de Dieu ? Parce que le médecin reçoit d'autant plus de louanges que le malade qu'il guérit est plus désespéré. Confessez donc vos péchés avec d'autant plus d'empressement que vous désespériez davantage de vous-même en raison de vos péchés. Car la louange due à celui qui pardonne est d'autant plus grande que plus grand est l'amas des fautes de celui qui les confesse. Ne croyons donc pas nous éloigner de la louange que prescrit notre cantique en prenant la confession dont il parle pour celle de nos péchés. Elle rentre dans le Cantique de louange, parce que, en

reconnaissant nos péchés, nous exaltons la gloire de Dieu. *Présentons-nous devant sa face par la confession.* (Ps. 94.) [3]

Ce mot a ses préférences, il dit *Confessio* comme Bérulle disait Révérence; mais il a une façon que n'avait pas Bérulle, bien plus concrète et plus spontanée, de bénir Dieu, de confesser sa gloire à propos de toutes les humbles choses de la vie humaine et de notre monde terrestre. Tout lui sert à exprimer cette louange qui est à la fois un aveu, une action de grâces, une proclamation. Il a été rarement plus tendre et plus émouvant que lorsqu'il a commenté le psaume 102 et le psaume 103 pour lequel il ne lui fallait pas moins de quatre sermons. Car il y trouvait de longues descriptions de la nature : excellente occasion de passer en revue toute la création spirituelle et matérielle, et de rendre grâces à Dieu pour tous les bienfaits, toutes les beautés mises à notre disposition, tous les péchés pardonnés, et toutes nos laideurs disparues. On peut trouver étrange ce symbolisme qui lui permet de parler des prédicateurs à propos des nuées ou des montagnes, des apôtres à propos des astres... mais on ne peut refuser d'y voir un magnifique entraînement à la prière d'action de grâces, une merveilleuse école de louange.

A propos des événements de notre vie intérieure d'abord : ne pas croire que rien ne vienne de nous seul. S'imaginer que ce qu'il y a de bon dans nos vies, nos rencontres, nos réussites, nos progrès, nos conversions vient de nous, c'est l'abominable faute des pharisiens; nous n'avons en propre que nos péchés :

> Que votre occupation soit donc de louer Dieu, et que votre cœur fasse jaillir la bonne parole. Dites vos œuvres au Roi, parce que le Roi nous a rendus capables de les dire, et qu'il vous a donné ce que vous pouviez lui offrir. Rendez-lui ce qui vient de lui de peur qu'après avoir reçu votre patrimoine, vous ne vouliez vous en aller au loin le dissiper follement avec les courtisanes, et vous voir réduit à garder les pourceaux (sur le Ps. 44. 9).
>
> Cette couronne que tu as reçue, c'est à sa miséricorde que tu la dois. Défie-toi toujours de l'orgueil; loue toujours le Seigneur et *garde-toi d'oublier aucun de ses bienfaits* (il joue sur le mot latin

3. Voir surtout ps. 99, 3 à 5.

rétributions, expliquant que Dieu nous a rendu, rétribués, alors que nous n'avions rien donné, rien que des péchés) *aucune de ses rétributions* ; rétributions quand, pécheur et impie, tu as été appelé pour être justifié; rétribution quand tu as été relevé et soutenu pour ne pas tomber; rétribution quand ta chair elle-même, ce fardeau de ton âme, ressuscite sans que périsse un seul cheveu de ta tête; rétribution quand tu seras couronné après la résurrection; rétribution quand, éternellement, sans défaillance, tu pourras chanter les louanges de Dieu. *Garde-toi d'oublier ses rétributions* si tu veux que ton âme bénisse le Seigneur, *lui qui te couronne de sa bonté et de sa miséricorde.* (Ps. 102, 7.)

Ensuite à propos de toutes les créatures terrestres, c'est-à-dire qui n'ont pas d'intelligence. Certes, elles ne peuvent louer Dieu par elles-mêmes. Mais, si dénuées qu'elles soient, il reste qu'elles ont une beauté propre et une place dans ce vaste monde, et qu'elles sont bonnes. Elles n'ont pas de voix ni de cœur pour louer Dieu, mais un être intelligent ne peut pas les voir sans louer Dieu à cause d'elles; et d'une certaine façon, ce sont elles qui louent Dieu : « La vue de ces créatures, en nous faisant réfléchir sur le Créateur qui les a faites, produit en nous la louange de Dieu; et quand Dieu est loué par suite de la vue de ces créatures, ces créatures elles-mêmes louent Dieu. » C'est pourquoi le psalmiste dit : *Louez le Seigneur du haut des cieux... dragons, abîmes, terres, louez*, comme s'il avait trouvé dans le ciel ou sur la terre des créatures qui ne chantent pas la louange, et qu'il les exhorte à se lever et à louer. Mais c'est à nous à être attentifs, à secouer notre torpeur, et à être les interprètes de toutes ces créatures qui attendent notre cœur, notre esprit et notre voix...

Chanter avec sa vie.

Et pourtant, nous n'avons fait autre chose que de décrire la prière de louange de l'extérieur, en surface. Abordons maintenant un nouvel aspect, plus profond et plus intérieur, la louange incorporée à l'âme et à la vie de l'homme. Nous le rencontrons lorsque saint Augustin dénonce deux défauts dans notre vie de

prière, ce que nous pourrions appeler la mauvaise foi des priants.

Le premier danger, leur dit-il, est de croire que vous avez tout fait pour la louange de Dieu lorsque vous avez chanté le psaume correctement. C'est vrai, on vous a entendu, vos lèvres ont remué, mais votre cœur était peut-être muet pendant ce temps-là ? Ce qui monte aux oreilles de Dieu, c'est l'affection du cœur; le chant du cœur, c'est le désir. Alors, pendant que vous chantiez la gloire de Dieu, la paix de Jérusalem, la justice du Royaume des cieux, aviez-vous un désir réel de la gloire divine, la hantise de la paix céleste, la faim et la soif de la justice ? *Celui qui ne désire pas, de quelque bruit qu'il frappe les oreilles des hommes, il est muet devant Dieu. — Tout cri vers le Seigneur est inutile s'il n'est pas accompagné de l'attention du cœur. — C'est par le cœur qu'on loue, c'est par le cœur qu'on demande, c'est par le cœur qu'on cherche. — Si tu ne pries pas par le désir, de quelques cris que tu assourdisses les oreilles des hommes, tu es muet devant Dieu. — Je chante avec la voix pour m'enflammer ; je chante avec le cœur afin de te plaire.*

Par ailleurs, tel qui est muet devant les hommes, qui garde le silence des lèvres, peut-être qu'il chante sans cesse devant Dieu. Si son cœur est plein de bons désirs, s'il a faim et soif de la justice, il chante avec son cœur, et sa parole intérieure, qui seule compte en définitive, n'est jamais interrompue. C'est pour cela que « beaucoup seront exaucés bouche close, et que d'autres poussent en vain de grands cris ».

C'est ce que le prédicateur développe à propos du verset : *Mon âme, bénis le Seigneur, et que tout ce qui est en moi bénisse son saint nom. Tout ce qui est en moi,* ce ne sont pas nos organes physiques (encore que le poumon, par exemple, dit-il, est une sorte de soufflerie qui sert à louer), ce sont nos puissances intérieures, notre cœur, ce moi intime et profond qui vivifie tous les actes du corps et de l'âme, selon la formule de saint Benoît : *Ut mens nostra concordet nostrae menti.*

L'autre danger serait que les actes de notre vie ne soient pas en harmonie avec le chant et les états de l'âme. « Dieu ne souffre aucun désaccord entre la voix et les actes de celui qui chante *Alleluia* en son honneur. » On aura beau avoir de belles paroles, de beaux sentiments à l'office : si on vit mal, on n'aura pas com-

mencé à louer Dieu, on aura fait un mensonge. La vraie louange ne se trouve que chez ceux qui savent mettre en harmonie la voix, le cœur et la vie quotidienne, « *corda voces et opera* », ceux qui louent avec tout ce qu'ils sont, « *corde et ore, vocibus et moribus* », ceux qui vivent saintement, « *illi laudant qui bene vivunt* » :

> Je ne veux pas seulement m'appliquer à la prière des lèvres; lorsque je te loue, je veux que tout mon être te loue, que la voix chante, que la vie chante, que les actions chantent : *Cantet vox, cantet vita, cantent facta!*
>
> Seigneur, tes oreilles sont tendues non vers la bouche, mais vers le cœur; non vers la langue, mais vers la vie de celui qui te loue.
>
> Dieu est plus attentif à la manière de vivre qu'au son de la voix. Tu traites une affaire, et tu penses tromper ?... Tu as tu la louange de Dieu, et ce qui est plus grave, ta malice a été jusqu'au blasphème.
>
> Exerce-toi par la louange que rendent tes bonnes œuvres à cette très parfaite louange.
>
> (Le travail est une psalmodie.) Travaille donc, mais si tu travailles avec tristesse, tu ne psalmodies pas encore, parce que, en chantant, on est joyeux.

Nous comprenons mieux maintenant que la prière n'est pas la récitation occasionnelle de certaines formules, mais qu'elle est « une orientation habituelle de l'âme vers Dieu », compatible avec une vie active. Un texte parmi bien d'autres :

> Je vais vous donner un moyen de louer Dieu tout le jour, si vous le voulez. Quoi que vous fassiez, ne faites que le bien et vous aurez loué Dieu. Lorsque vous chantez une hymne, vous louez Dieu; mais que fait votre langue si votre cœur ne le loue également ? Avez-vous fini de chanter cette hymne, et vous retirez-vous pour le repas ? Gardez-vous de tout excès, et vous aurez loué Dieu. Vous retirez-vous pour dormir ? Ne vous relevez pas pour faire le mal et vous aurez loué Dieu. Faites-vous une affaire ? Gardez-vous de commettre aucune fraude, et vous aurez loué Dieu. Cultivez-vous votre champ ? Gardez-vous de susciter aucune querelle et vous aurez loué Dieu. Que l'innocence de vos actions soit donc pour vous une manière de louer Dieu tout le jour. (Ps. 34, 11, 16.)

Tous les textes lui sont bons pour développer son idée chère. Chose étonnante : il utilise très peu la belle apostrophe du psaume 49 qui viendrait si bien à son sujet : *Pourquoi parlez-vous de justice et avez-vous, pourquoi avez-vous mon alliance dans la bouche?...* Il commente surtout volontiers le mot de l'Ecclésiastique (15, 9) : *La louange n'est pas belle dans la bouche des pécheurs ;* ou le texte d'Isaïe : *Ce peuple m'honore des lèvres, mais son cœur est loin de moi.* — Ou alors il trouve : *Louez le Seigneur, vous qui vous tenez dans sa maison. Qui statis :* ceux qui se tiennent, ce sont les vigoureux, ceux qui persévèrent dans l'obéissance aux commandements, chrétiens solidement établis dans la pratique (Ps. 134, 2). — Plus pittoresque : le psaume recommande de louer sur la lyre décacorde... Eh bien! les dix cordes dont il faut jouer hardiment, ce sont les dix commandements de Dieu, les trois qui concernent Dieu, les sept pour le prochain (excellente occasion de dire un mot sur chaque précepte). Servir comme il faut Dieu et le prochain dans toute sa vie, voilà ce qu'est louer sur la lyre décacorde. — Ou bien le psaltérion : quand on rencontre ce mot, on recommence à décrire cet instrument, qui servait à accompagner le chant dans les assemblées chrétiennes, à évoquer la façon de s'en servir : on jouait avec les mains. Louent avec le psaltérion ceux qui ne se contentent pas de chanter, mais qui pratiquent la vie chrétienne, qui y mettent la main. Cette parabole n'est peut-être pas de notre goût, surtout elle revient trop souvent à notre gré; mais les auditeurs avaient compris une grande vérité et ils s'interrogeaient pour corriger les désordres de leur vie publique ou privée.

Un autre jour, c'est l'idée de danse qui le retient, ce mot danse qu'il a trouvé dans 2 Rois, 6, 13, ou Ex., 15, dans les psaumes, ou dans le passage de l'Évangile : *Nous avons dansé et chanté et vous n'avez pas chanté, dansé* (Mt., 11, 17). C'est l'occasion d'une élévation religieuse sur la danse : danser, c'est harmoniser le mouvement des membres avec la cadence du chant, dit-il, c'est mettre le rythme en pratique. En conformant nos actes à nos paroles, en mettant toute notre vie au rythme de notre musique

intérieure, on danse, on loue Dieu avec, comme David, en dansant pour sa gloire [4].

Ainsi, ce scandale auquel nous sommes particulièrement sensible, le scandale des chrétiens qui ont une parole à l'Église et une autre dans leur vie, servent Dieu au chœur et le reste du temps le servent comme un absent ou même se servent de lui, saint Augustin l'a dénoncé avec une insistance et un mordant que nous admirons. Par le fait même, il insistait sur ce que nous appelons l'oraison virtuelle ou la spiritualité de l'action, l'union intime de la vie de prière et de la vie quotidienne. Doctrine combien exigeante, malgré la façon plaisante dont il l'expose. Non, la prière n'est pas un exercice de tout repos dont on puisse se débarrasser par quelques formules. Pour mériter d'avoir sa place au chœur, il faut un engagement de toute sa vie, il faut une sainteté de toute la vie, sinon notre culte peut n'être qu'un mensonge ou une plaisanterie, que « l'aboiement d'un chien », dit saint Augustin. Et tant que nous ne sommes pas arrivés à cette parfaite coïncidence entre nos paroles et nos actes de la journée, nous ne pouvons pas chanter l'office en toute tranquillité de conscience; et nous devrons entendre l'avertissement que le vieil évêque répétait à ses fidèles : « La louange n'est pas belle dans la bouche des pécheurs, ce peuple m'honore des lèvres, mais son cœur... »

Un seul chantre.

Si belle que soit cette prière jubilante, cette louange intériorisée et incorporée à toute notre vie, elle pourrait n'être que l' « ancien cantique », le chant du vieil homme... Car le cantique nouveau que l'Église nous demande doit avoir une marque plus pro-

4. Voir *La Vie Spirituelle*, décembre 1949, p. 479, en note, un texte de saint Augustin. Voir aussi en août 1949, p. 195, une page délicieuse sur *Le bal de l'obéissance*, par M. Delbrel. — Saint François de Sales trouve des images semblables; selon l'auteur du *Traité de l'Amour de Dieu*, la louange attire au ciel celui qui s'y adonne loyalement, comme l'alouette s'élevant « esgalement en chant et en vol » (v. 12).

fonde, une dimension nouvelle; il doit venir d'en haut, *supra*, en même temps que du dedans : pour qu'il soit le véritable *cantique nouveau*, il faut qu'il soit la prière du Fils unique, la prière catholique, et non pas la prière d'un parti ou d'un homme.

Nous le savons en effet : notre situation vis-à-vis du Christ est telle que nous sommes en lui, comme les membres de son Corps; le Christ est inséparable de ses membres et les membres inséparables du chef : doctrine fondamentale de la catéchèse augustinienne. Donc, si nous sommes dans l'unité, unis au chef et aux autres membres, notre prière devient la prière du Christ total, comme sa prière devient la nôtre. Pas de prière séparée, pas de prière solitaire, seulement une prière du Christ, la même de l'Orient à l'Occident, à la fois multiple (à cause de nous) et une (à cause de lui); il n'y a qu'un chantre, à la fois répandu sur toute la surface de la terre, un chantre unique dont la tête est au ciel et les membres ici-bas (comme il n'y a qu'une souffrance, une sainteté, un amour, un sacrifice, une résurrection). « Pierre a prié, Paul a prié, les apôtres ont prié, les fidèles du temps des apôtres ont prié... les fidèles des temps à venir prieront... », mais il n'y a qu'une voix qui monte aux oreilles du Père, la voix du Fils unique, du Christ total.

Nous savons aussi que saint Augustin illustrait sa doctrine de cette façon : dans un même psaume, il prenait tel verset pour la prière des membres (*le cri de mes péchés*), tel autre pour la prière de la tête (*tu connais mon innocence*), mais dans les deux cas c'est bien le même psaume, la même voix, la même prière, le même chantre.

Et comme on ne peut pas être uni au Chef sans être uni aux membres, il est clair que prier dans le Christ, c'est aussi prier dans la charité et dans la paix avec tous nos frères. Malheur à celui qui se sépare de l'unité, il ne peut plus louer, il ne peut plus chanter le cantique nouveau : encore une terrible exigence de la vraie vie de prière :

> ... C'est aussi le cantique de la paix, le cantique de l'amour. Quiconque se sépare de la communauté des saints ne chante plus le cantique nouveau. En effet il a suivi l'impulsion du vieil homme et non celle de l'amour nouveau. Qu'y a-t-il dans cet amour nouveau ? la paix, lien d'une sainte société, union étroite

et spirituelle, édifice composé de pierres vivantes. Où est cet édifice ? non pas dans un seul lieu, mais il est dans l'univers entier... *Que la terre entière adresse des cantiques au Seigneur;* nous comprenons par là que celui qui ne chante pas avec toute la terre chante l'ancien cantique, quelles que soient les paroles qui sortent de sa bouche... Celui qui ne chante pas avec toute la terre pourra dire tout ce qu'il voudra, sa langue aura beau chanter *Alleluia*, le répéter tout le jour et toute la nuit, mes oreilles s'occuperont peu des paroles qu'il chantera, mais j'examinerai ses œuvres et ses mœurs, je l'interrogerai, je lui dirai : Que chantez-vous ? — Je chante *Alleluia*, répondra-t-il. — Que signifie ce mot, *Alleluia* ? — Louez le Seigneur. — Venez, louons ensemble le Seigneur. Si vous louez le Seigneur, moi aussi je loue le Seigneur; pourquoi la discorde est-elle entre nous ? L'amour loue le Seigneur, la discorde blasphème le Seigneur.

Qu'ils forment des chœurs pour louer son nom (ps. 149, 3), *Laudent nomen ejus in choro.* Que signifie le mot chœur ? Beaucoup d'entre vous savent ce que c'est qu'un chœur, et puisque nous parlons dans une ville, presque tous le savent. Un chœur est une réunion d'hommes qui s'accordent pour chanter. Si nous chantons en chœur, nous chantons en accord. Si dans un chœur d'hommes qui chantent, un seul détonne, il blesse nos oreilles et trouble le chœur. Si la voix discordante d'un chanteur suffit à troubler l'ensemble d'un chœur, combien plus une hérésie discordante ne trouble-t-elle pas l'accord de ceux qui glorifient le Seigneur ? Déjà le monde entier forme le chœur du Christ. Le chœur du Christ de l'Orient à l'Occident chante dans un accord parfait, *consonat...* (Ps. 149, 2, 7.)

Ce chant parfaitement harmonieux, c'est la prière de tous les chrétiens unis au Christ et à l'Église. Comme la ferveur du prédicateur s'enflamme lorsqu'il pense à cette prière, à ses exigences, à son histoire, à son achèvement dans la prière parfaite du ciel... Mais il faut prier, non dans le temple ancien, c'est-à-dire particulier, mais dans le temple nouveau, c'est-à-dire dans l'unité du Corps du Christ. Voilà le cantique nouveau :

... Marchez dans la voie avec tous les peuples, ô fils de l'unique Catholique (l'Église); marchez dans la voie et marchez en chantant. C'est ce qu'ont coutume de faire les voyageurs pour tromper leur fatigue... Chantez le chant d'amour de votre patrie, mais

pas de chants anciens. Nouvelle est la voie, nouveau le voyageur, nouveau le cantique... Fais comme les voyageurs qui chantent, et qui le plus souvent chantent la nuit : ce ne sont de tous côtés que des bruits menaçants... et pourtant ils chantent. Combien plus grande sera ton assurance si tu chantes dans le Christ ? Chante donc en pleine assurance le cantique nouveau que tu connais; chante-le « sur la terre », c'est-à-dire dans toutes les nations. (Ps. 66, 6.)

De tout ce qu'il a dit sur la prière de demande, retenons seulement cet aspect qui fait de la prière de demande un acte éminemment religieux, acte théocentrique par excellence.

Comme tous les peuples et tous les hommes à leurs heures de relâchement, les Africains avaient tendance à transformer la prière en marchandage, un débat intéressé et un peu magique ayant pour seul but de leur procurer des avantages matériels. Saint Augustin part de ces désirs charnels, les énumère pour retenir l'attention de ses auditeurs : vous avez demandé la santé de votre famille, la tranquillité de votre maison, la santé de votre corps (« ce patrimoine du pauvre »), une épouse fidèle, de bons enfants... c'est bien, c'est bien, mais, je vous en conjure, ne vous arrêtez pas là; rendez-vous compte que,

même en possession de ces dons, vous êtes encore en mendicité, à votre insu. Ayez faim d'autre chose encore; frappez à la porte de votre père, il a autre chose encore à vous donner... Vous désirez tant de choses de lui, je vous en conjure, désirez-le aussi lui-même; vraiment ces biens-là ne sont pas plus doux que lui ou plutôt ils ne lui sont comparables à aucun degré... (Ps. 144, 22.)

Il recommence souvent cette argumentation, décrit ce qui fait l'objet de leur convoitise, mais finit toujours par dire : à votre place, je ne m'arrêterais pas là; et le sermon s'achève par la prière qu'il fait tout haut :

... Je ne serai pas rassasié de biens périssables, je ne serai pas rassasié de biens temporels. Que le Seigneur me donne quelque chose d'éternel; qu'il me donne sa propre sagesse; qu'il me donne son Verbe, Dieu en Dieu, qu'il se donne à moi lui-même, lui-même

> Dieu Père, Fils et Saint-Esprit. Je me tiens comme un mendiant devant sa porte; celui que j'invoque ne dort pas, qu'il me donne trois pains. Vous vous souvenez de l'Évangile — voilà ce que c'est que de connaître les Saintes Écritures : ceux qui les ont lues sont émus... (Ps. 102, 10.)

On en revient toujours là : c'est Dieu qu'il faut demander à Dieu : *nolite aliud a Deo quœrere nisi Deum.* « Invoquez Dieu pour Dieu » et non pour des biens périssables, « aimez Dieu pour Dieu », « ne demandez pas à Dieu de se faire l'auxiliaire de votre cupidité ».

Mais alors il transformait la prière de demande en une recherche de Dieu. Selon lui, la prière est un moyen de nous rendre capables de recevoir ce que Dieu a décidé de nous donner, notamment les biens spirituels, la vie céleste. Il prend le problème par un autre bout : « L'homme de l'immédiat », dirait-on de nos jours, s'imagine que son désir est ferme et que la chose désirée est aléatoire; pour Augustin, au contraire, c'est l'objet qui est assuré, et c'est nous, c'est notre désir qui est indécis, qui ne correspond pas au véritable bien qui nous attend. Ce n'est pas Dieu qui est sûr, c'est nous qui ne faisons pas attention aux promesses de Dieu. Nous serons dans la véritable attitude de prière lorsque nous serons vides de tout amour des biens créés et que nous aspirerons à Dieu, lorsque « mendiants du Seigneur », nous saurons « mendier le Seigneur », ou comme d'autres l'ont si bien dit : « rejoindre Dieu », « accueillir Dieu »[5].

Si nous avions cherché un exposé d'ensemble sur la prière, nous aurions pris ce petit traité composé pour une jeune veuve appelé *Lettre à Proba*; si nous avions été curieux des problèmes théologiques ou philosophiques que pose le fait de la prière, nous

5. La prière de louange n'est pas si différente de la prière de demande sur ce point. Car saint Augustin répète que nos louanges n'ajoutent rien à la gloire essentielle de Dieu, qu'elles ne le font pas plus grand ni plus parfait; c'est nous qui, en louant celui qui est excellent, devenons meilleurs et plus parfaits. Les louanges données à Dieu sont utiles pour nous et non pous lui (comme d'admirer la musique, dit-on, n'ajoute rien à la musique elle-même, mais grandit ceux qui savent l'apprécier). Ps. 39, 4; 134, 1; 146, 1.

aurions trouvé notre bonheur dans tel passage des *Soliloques* ou des *Confessions*. Mais si nous voulons seulement quelques pages qui nous aident à prier, nous mettent sur le chemin de la ferveur, nous entraînent à louer Dieu, c'est aux développements des *Commentaires sur les psaumes* qu'il faut revenir. S'ils ne peuvent pas se comparer aux commentaires modernes pour nous faire trouver le sens exact des textes, ils sont cependant plus efficaces pour nous mettre dans un état de prière, pour nous donner le goût de la louange et du dialogue avec Dieu :

Que ma langue soit remplie de louange
Afin que je chante ta gloire,
Et que tout le long du jour,
J'exalte ta magnificence.

J. Delamare, P. S. S.

Plusieurs abonnés (notamment des monastères de contemplatives) sont trop pauvres pour se réabonner et demandent si des abonnés accepteraient de leur envoyer leur numéro en seconde lecture.

Nous sommes persuadés que leur demande sera entendue. Écrivez-nous.

RETROUVER LA DOUCEUR DU SEIGNEUR

Goûtez et voyez comme est grande la douceur du Seigneur !

Ce qu'exprime ainsi le psalmiste, n'est-ce pas le sentiment de tant de chrétiens qui ont vécu ensemble une heure de ferveur : la liturgie du samedi saint, par exemple, dans la nuit illuminée progressivement par la flamme du feu nouveau, qui monte de proche en proche, transmise du cierge pascal — le Christ — dans la main de chacun des clercs et jusqu'au dernier des fidèles. Ou cette méditation commune dans l'ardeur des cœurs unis, rythmée par le pas qui martèle la route des sanctuaires de la Vierge : n'a-t-il pas rejoint, invisible, le petit groupe des pèlerins allègres, Lui, le Maître, qui d'une parole éclaire le texte sacré ? Plus simplement encore, ces mots ne disent-ils pas la joie des messes matinales, où, dans le dialogue fervent, se laisse pressentir la grâce du Sacrifice, mystère de foi ?

Alors, dans une communion étroite des fidèles, se développe une expérience authentiquement chrétienne de la vie de l'Église. Il semble qu'on se porte mutuellement pour pénétrer dans le sanctuaire des mystères divins. Tout est doux et facile, tout est joie spirituelle.

I

LA CRISE DE L'ORAISON

Cette vie communautaire devrait fournir un véritable aliment pour la vie intérieure. Beaucoup d'âmes, pourtant, après avoir

été plongées dans ce milieu ecclésial, se retrouvent vides et désolées lorsque le soutien des autres a disparu. Elles voudraient rencontrer Dieu dans l'intimité de la prière, dans un contact d'amour. Elles écoutent le précepte du Maître : *Pour toi, quand tu veux prier, entre dans ta pièce la plus retirée, ferme la porte à clé et prie ton Père qui est présent dans le secret* (Mt., 6, 6). La solitude, telle serait donc la condition pour cueillir le fruit de cette expérience de l'Église. Pourtant, l'âme cherche en vain à rencontrer le regard du Seigneur. « Faire oraison », comme on dit, devient une torture. On pressent une richesse inépuisable comme à portée de la main. Et voici que l'âme paralysée est incapable d'y recourir.

On conçoit bien la nécessité de réserver un temps consacré à cette prière solitaire pour prendre une conscience plus vive des mystères divins auxquels on communie, les faire nôtres, acquiescer dans une libre acceptation d'amour au don de Dieu. Mais un fossé se creuse entre la réalité pressentie et sa prise de possession.

Là éclate une véritable crise de l'oraison, propre aux temps modernes. Il ne s'agit pas de l'épreuve qui purifie les âmes pour les rendre aptes à une intimité plus profonde avec Dieu. Les sécheresses sont passagères et n'empêchent pas une certaine forme d'oraison de foi pure, où la rencontre avec Dieu, pour se faire moins sensible, n'en est pas moins réelle.

Ce sont d'anciennes habitudes de prier qui se rompent sous la poussée d'un renouveau de vie spirituelle. On veut bien être guidé dans les voies de l'oraison, mais les vieilles méthodes héritées de la Renaissance ou du bas Moyen-Age sont trop éloignées des sources de vie.

Cette crise moderne de l'oraison a pour cause un conflit qui se reproduit presque en chaque âme soucieuse de vie intérieure. Il faut un secours pour assimiler la substance de l'expérience chrétienne. Or celui qui s'offre d'ordinaire, c'est une certaine littérature dévote, où l'on subtilise sur les actes de l'âme pour l'exercer soi-disant à prier. L'âme est comme une personne engoncée dans un vêtement démodé, qui défigure l'harmonie de ses formes et raidit ses mouvements.

De tels manuels d'oraison, qui n'en a entendu la lecture monotone dans quelque communauté? Ils ne font que monnayer des

méthodes nées au Moyen-Age et développées aux XV^e^ et XVI^e^ siècles. Qu'on songe à ce *Rosaire* de Mombaer, type de la méditation méthodique mise en vogue par la *Devotio moderna*[1]. On y trouve, parmi beaucoup d'autres, l'explication de la célèbre « Main psalmodique ». C'est un moyen subtil de nourrir la dévotion pendant la psalmodie : chaque partie de la main et du poignet se voit assigner un acte spécial de l'âme; pour exciter la piété, il suffit de toucher du doigt l'un ou l'autre point; et, comme un automate perfectionné, l'âme offre à Dieu la prière convenable.

A cette époque déjà, un grand nombre de chrétiens trouvaient intolérables de tels procédés. De là, ces essais répétés pour retrouver le contact direct avec Dieu. Mais les familles spirituelles, durcissant leurs orientations, en venaient à des oppositions absolues. Tandis que les partisans de l'oraison méthodique tendaient à réduire la prière à un discours rationnel, les « mystiques » insistaient sur le rejet de tout secours humain. Périodiquement, on voit alors déferler des vagues d'illuminisme et de quiétisme.

De nos jours, cette tension est parvenue à son point suprême. Les chrétiens exigent une entière sincérité. Ils n'admettent guère les paroles et les gestes conventionnels dans les rapports sociaux. Moins encore lorsqu'il s'agit des relations avec Dieu. Ce souci est louable dans la mesure où il ne conduit pas à un autre excès. Dans le coude à coude de la vie communautaire, en effet, on retrouve le Christ comme l'ami véritable, avec qui l'on communie comme avec nos frères. Ou plutôt n'est-il pas un aîné à qui l'on confie tout? Mais bientôt, dans cette grande familiarité, ne va-t-on pas se sentir enclins à traiter avec lui d'égal à égal? Car, rappelle-t-on avec force, il s'est fait l'un de nous.

Oui, mais il est aussi le Dieu qui fait don de l'oraison. Oublie-t-on cette vérité et l'attitude qu'elle commande, alors Dieu se retire. Et comme il faut bien un aliment à l'âme, on le lui fournit dans une piété de pur sentiment. En réalité, le cœur est loin de Dieu. Et le chemin que l'on suit n'est plus la voie droite. Comprendrait-on autrement l'apostasie de tel chef d'Action catholique qui prétend dépasser l'expérience chrétienne et l'englober

1. Cf. Pierre Debongnie, *Jean Mombaer de Bruxelles, Abbé de Livry*, ses écrits et ses réformes, Louvain, 1928.

dans un contact suprême avec un absolu partout diffus ? Tant de chrétiens s'égarent ainsi dans une fausse mystique, parce qu'ils n'ont retenu de la piété qu'un enthousiasme sensible. La substance même de la piété leur a échappé.

Ainsi, on ne doit pas, sous prétexte de sincérité, aller à Dieu n'importe comment. Que l'on puise aux sources de la vie spirituelle le plus immédiatement possible, cela est excellent. Mais encore faut-il se tenir devant Dieu dans la seule attitude qui permette la rencontre avec lui.

II

L'EXPÉRIENCE DE L'ÉGLISE

Cette attitude, on ne la découvrira qu'en retrouvant le sens chrétien de nos pères dans la foi. Le problème de l'oraison ne se posait pas pour eux, tant cette attitude devant Dieu leur était devenue comme naturelle. Ils se laissaient entraîner par le rythme de l'année religieuse, qui les conduisait au Christ glorieux de la Résurrection. Ils vivaient cette dépendance à son égard dans tous les actes de la liturgie. Incorporés à lui au baptême, ils se laissaient conquérir peu à peu par lui, selon le cycle des fêtes centrées autour de Pâques.

Dans le rythme quotidien des prières privées, on communiait plus particulièrement avec le Christ de la Passion. Dès le IIe siècle, les fidèles ont l'habitude de prier au milieu de la nuit et, le jour, à la troisième, à la sixième et à la neuvième heure, pour ponctuer les heures douloureuses et participer ainsi à l'action rédemptrice du Christ[2]. Ces pratiques sont vivement recommandées plus tard par saint Jean Chrysostome[3] : les fidèles, dit-il à ses chrétiens d'Antioche, ne doivent pas occuper toute la nuit à dormir; il les invite à venir prier à l'église, ou, du moins, à consacrer à la maison quelques instants du sommeil à se recueillir.

2. Témoignages de Clément d'Alexandrie, Tertullien, Hippolyte de Rome; cf. J. A. Jungmann, *Die Entstehung der Matutin*, dans *Zeitschrift für Kath. Theol.*, 72 (1950), pp. 68-79.

3. *Ibid.*

Le monachisme développe cette prière des Heures; mais aussi, parallèlement, un autre moyen d'alimenter l'oraison : la *lectio divina*, ou alternance de méditation de l'Écriture et de prière. Les Pères du désert retrouvent par là ce qu'ils ne recueillent plus aussi abondamment dans une liturgie eucharistique qu'ils renouvellent plus rarement. Cette forme d'oraison est puissamment aidée par la formation ascétique générale. Le moine [4] est entraîné à une soumission parfaite; il est dans la main de son supérieur. De même, son esprit se confie à Dieu en une dépendance totale. Dès lors, à l'oraison, il prend cette attitude vraie de la créature devant son Créateur, ce qui, d'ailleurs, n'exclut nullement l'intimité de l'amour.

Jusqu'à cette époque, on n'a aucunement besoin de réfléchir pour savoir comment accéder à Dieu; on demeure tout proche des sources de la vie chrétienne. Le chrétien, dans le monde, n'a qu'à se laisser porter par la liturgie, et le moine, dans son désert, par le rythme de la vie monastique.

Mais bientôt se produit une évolution. Dans le haut Moyen-Age, la participation du peuple fidèle à la liturgie eucharistique va se restreindre progressivement; elle se changera en une pure assistance, surtout à partir du X[e] siècle, au moment de l'irruption de la liturgie franque à Rome. Les prières silencieuses du célébrant se multiplient au cours de la messe; le latin est devenu incompréhensible à ces peuples barbares [5]. La liturgie ne peut donc plus avoir ce rôle de soutien de l'oraison, qu'elle a joué, semble-t-il, dans les premiers siècles. Elle reste une matière, mais utilisée assez arbitrairement. C'est à partir du X[e] et surtout du XI[e] siècle, que va s'épanouir l'interprétation allégorisante de la messe : dans ses différentes parties, dans les gestes et les paroles de l'officiant, on cherche à découvrir la figure de la Passion du Christ et même de toute sa vie. On a besoin de voir pour compatir aux souffrances de Jésus. On veut reconnaître, par exemple, dans le baiser de l'autel au *Supplices*, celui de la trahison de

4. Nous songeons surtout à la tradition monastique issue de saint Pakhôme et saint Basile.

5. Cf. J. A. Jungmann, *Missarum Sollemnia*, Wien, 1948, I, pp. 106 et 118-132.

Judas, et dans les deux signes de croix sur les offrandes, qui suivent, les cordes qui liaient le Seigneur lorsqu'on le conduisit chez Anne. Saint Albert le Grand stigmatise de tels commentaires comme une profanation et une abomination[6]. Est-ce alors simple coïncidence que, précisément à la même époque, au X^e siècle, un genre littéraire nouveau prenne naissance, celui des « méditations » et « prières » toutes faites pour aider l'oraison[7] ?

C'est le besoin des âmes qui a donné naissance à cette solution nouvelle. Jusqu'alors, l'assimilation vitale du christianisme se faisait spontanément. Dans un seul acte, on se trouvait en face de Dieu et dans l'attitude exigée. Maintenant cet acte va se dédoubler. On commence, à l'aide de ces formules nouvelles, à prendre les sentiments de l'âme dévote; ensuite, on se met à faire oraison. La route est tracée; l'esprit réflexe de la scolastique va s'appliquer à poursuivre l'analyse des actes de l'oraison et donner naissance aux « méthodes » dont nous avons parlé ci-dessus. Rien d'anormal en cela, le Moyen-Age avait trouvé ce qui convenait à sa mentalité.

De nos jours, de telles introductions analytiques à la vie intime avec Dieu ne sont plus de mise. Il faut que l'âme retrouve la vie d'oraison avec une simplicité entière. Il arrive, en effet, que les instruments mis à sa disposition font écran et empêchent le contact avec les sources mêmes de la vie. Ces méthodes ne sont plus adaptées à notre temps. Il faut un mode de prière qui donne accès aux profondeurs mêmes du christianisme et nous fasse retrouver Dieu lui-même.

III

RENDRE VIE A NOS MÉTHODES D'ORAISON

Nous ne parviendrons à retrouver Dieu qu'en prenant modèle sur les générations antérieures. Cela ne signifie point que nous

6. « Omnino profanum et omnibus fidelibus abominandum. » Cité par Jungmann, *Missarum Sollemnia*, I, p. 144; cf. pp. 138-151.

7. Cf. P. Philippe, *L'Oraison dans l'histoire*, Cahiers 9-10 de *La Vie Spirituelle*, p. 19.

calquerons notre attitude sur la leur, mais que nous nous inspirerons de leur expérience.

Serons-nous conduits, par là, à rejeter les méthodes d'oraison ? Il le semblerait de prime abord. En effet, ce dont on ne veut plus, de nos jours, c'est cet appareil analytique qui empêche toute spontanéité. Si vraiment un tel procédé va à l'encontre du but même de l'oraison, son rejet se justifie tout à fait.

Mais il faut regarder les choses de plus près. Peut-être attribue-t-on au terme de « méthode » un sens trop restreint. Ne songeant qu'aux méthodes héritées de la scolastique décadente, on généralise peut-être hâtivement. Agir méthodiquement, c'est en effet un procédé humain et normal. C'est conduire ses activités selon un certain ordre. Au lieu de s'abandonner à toutes les impulsions du moment, on se modère; au lieu de disperser son effort, on coordonne toutes les tendances de façon à parvenir au but fixé avec le plus de sûreté et avec la moindre dépense d'énergie possible. Le plus souvent, la méthode désigne une démarche de l'intelligence. Un *Discours de la méthode*, par exemple, conduit notre esprit à la vérité. On éprouve ce qui est valable dans la pensée et l'on détermine la marche à suivre dans la découverte du vrai. Si les principes proposés sont respectés, on tient la certitude et l'esprit jouit d'un sentiment de satisfaction et de paix.

Mais en d'autres domaines encore, on retire de la méthode des avantages analogues. Le novice en matière d'art doit s'enquérir de certains procédés. Ces moyens, sans doute, ne remplacent pas l'inspiration. Ils évitent cependant des erreurs et de vains efforts. De la sorte, quelle que soit l'activité humaine en question, il est utile de la diriger méthodiquement.

Une transposition dans la vie spirituelle est donc légitime. Faisons abstraction de la sonorité du mot, qui blesse nos oreilles. Ne regardons que la chose. Alors on admettra que pour l'homme, la rencontre avec Dieu dans l'oraison doive s'accomplir selon un certain ordre.

De quoi s'agit-il en effet ? D'entretenir une conversation avec Dieu. Or tout commerce entre deux personnes exige qu'elles s'adaptent l'une à l'autre pour entrer en communication. Mais Dieu est toujours penché sur nous; il ne nous oublie pas un instant; son amour ne se détourne jamais de nous; de plus, il nous com-

munique la vie; il nous porte sans cesse dans l'existence. C'est donc de notre part seule que doit se faire l'adaptation dont nous parlons.

Non pas qu'il s'agisse d'apprendre une recette pour obtenir à coup sûr une certaine expérience religieuse. L'unique point qui importe, c'est de se disposer comme il convient pour recevoir les dons de Dieu selon son bon plaisir.

Pour prendre cette attitude, nous pouvons alors bénéficier de l'expérience de l'Église. Mais il la faut recueillir dans sa totalité. Car il convient de ne laisser échapper aucune des richesses dont Dieu a permis le déploiement au cours des siècles. On se frustrerait de grâces précieuses si l'on prétendait ne s'inspirer que des chrétiens d'une certaine époque et déclarer sans valeur tout ce que de saintes âmes, en d'autres siècles, ont expérimenté pendant des années d'intimité avec Dieu. En matière de spiritualité, il faut se garder de jugements sommaires. Ne transposons pas dans ce domaine les vues de certains manuels primaires qui faisaient commencer la philosophie avec Descartes ou l'histoire à la Révolution française.

Par contre, on ne reproduira pas servilement le passé. On y cherchera une lumière pour guider nos pas. On imitera, mais comme un artiste s'inspire de maîtres anciens.

Or chaque génération de chrétiens a su retrouver la vraie et unique voie pour s'approcher de Dieu. Mais la méthode — puisqu'il faut bien en parler — est adaptée à chaque temps et se présente donc différemment selon les époques.

Pour orienter notre recherche, on remarquera d'abord que la vie spirituelle s'est développée successivement selon deux directions. La piété est d'abord « objective », pour ainsi dire. On pense surtout aux mystères auxquels on participe : celui de la Résurrection en premier lieu, centre auquel se relient tous les autres. Le fidèle s'efforce de se conformer à ce modèle qu'est pour lui le Christ, qui a souffert, est mort, est ressuscité. Il ne s'agit pas à proprement parler d'une imitation de ses actes, mais, beaucoup plus, d'une sorte de pénétration en lui. Le chrétien fait partie de cette communauté de l'Église qui est le corps du Christ. En se conformant au rythme de la vie liturgique, il vit vraiment *dans* le Christ. Le Fils de Dieu a assumé la nature humaine par son

Incarnation. Tous les actes de sa personne divine, qu'il a posés durant sa vie, ont une efficacité à travers tous les temps et jusqu'à la fin du monde en chacun de ceux qui s'insèrent dans son Corps mystique par le baptême et la foi. Ainsi, dans les premiers siècles, le fidèle ne songe pas à analyser les actes et les sentiments qui composent sa prière. Il lui suffit d'emblée de se plonger dans le milieu ecclésial. Il est saisi alors par ce courant de vie issu du Christ; il est porté dans l'Église et dans le Christ jusqu'à Dieu. Sans réfléchir sur sa propre personne, il adopte l'attitude de l'homme de prière devant Dieu, parce qu'il se laisse conformer à l'adorateur par excellence, le Fils premier-né de toute création. Il se produit comme une contagion secrète. Tout modèle a une efficacité de cette sorte. Mais lorsqu'il s'agit du modèle par excellence, de l'Image même du Dieu invisible, alors cette influence est d'une puissance unique. En l'âme de chaque fidèle se reproduit donc le mouvement de l'âme de Jésus : cette descente dans l'anéantissement de l'obéissance au Père, dans l'humiliation à travers la souffrance de la Passion et de la Croix, grâce à quoi Dieu rend à son fils adoptif, uni au Fils unique de son amour, toute puissance par sa grâce. Comme naturellement, dans cette « re-création » réalisée par la Rédemption, le chrétien en prière reprend sa place véritable devant Dieu. Nul besoin d'analyse, c'est une méthode vécue. Et dans cette relation avec le Christ Jésus et son Père, il trouve la douceur de l'intimité avec le Seigneur.

C'est encore une piété objective qui se développe avec la *lectio divina*. Elle n'est pas essentiellement différente de celle qu'éveille la liturgie. Car le texte sacré n'est pas un livre de science. Il est révélateur du dessein de Dieu. Aussi le lit-on et le médite-t-on de manière à participer à cette œuvre divine. L'Ancien Testament est symbole du Nouveau. De la sorte, toutes les réflexions se concentrent sur le salut apporté par le Christ. Les textes lus et relus sont la Parole révélée; ils ont la vertu de façonner l'âme intérieurement. Ils ne livrent pas seulement un sens à l'intelligence. Tout l'être du chrétien en est pénétré. Car, en même temps qu'il lit le texte, il entend au fond de son cœur l'Esprit qui en révèle la signification profonde et l'entraîne à se conformer à la vérité ainsi révélée. Toute l'Écriture est donc saisie selon un certain

ordre. Il y a un sens général qui la traverse tout entière. Et le chrétien peu à peu est modelé pour s'insérer dans cet ordre total. Le centre de la *lectio divina* est donc encore le Christ. Car tout un passé le prépare, celui de l'Ancienne Économie, et tout un déroulement d'événements le manifeste dans les écrits et la vie de l'Église primitive. C'est donc encore par le Christ et dans le Christ que le chrétien accède à Dieu, et c'est par une transformation immanente qu'il vit l'ordre par lequel il doit s'approcher de Dieu.

Peu à peu cependant, l'esprit humain va porter dans la piété des exigences d'analyse. On ne se contente plus de contempler les mystères du Seigneur dans leur ensemble. Il faut détailler les actes du Christ pour s'y conformer exactement. Ainsi va se développer au Moyen-Age toute une psychologie de l'âme de Jésus, qui ouvrira la voie à une piété subjective. En particulier, on détaillera ses souffrances durant la Passion et tous les sentiments divers dont vibra son âme. Toutefois, cette analyse ne nuit aucunement à une communication toute simple et directe avec Dieu. Plus volontiers peut-être on s'adresse au Christ lui-même. Mais c'est pour pénétrer par son humanité en Dieu, et l'âme par ce contact douloureux s'identifie à lui, s'abaisse avec lui et compatit à ses souffrances. Le Chef de l'humanité régénérée entraîne chaque chrétien dans son grand retour à Dieu. Malgré cette nouveauté dans l'analyse, l'oraison demeure très simple, et l'homme, en se conformant au Christ, se place au rang qui lui convient. Aussi peut-il rencontrer Dieu dans un entretien sincère et véritable.

Mais on voudra bientôt vérifier les démarches de l'âme. Voici donc que la piété va mettre tout à fait l'accent sur le sujet. La scolastique, en son âge d'or, apporte la richesse d'analyse de ses traités des vertus : on l'appliquera à l'oraison. Puisqu'il s'agit de ces prémices de la gloire qu'est la vie d'intimité avec Dieu ici-bas, il vaut la peine d'en faire une œuvre aussi parfaite que possible. Il faut aller à Dieu avec tout son être. Il faut donc ordonner toutes ses tendances pour réaliser cet entretien avec lui. On montrera donc dans quel ordre doivent agir les vertus, comment les puissances se commandent l'une l'autre et se subordonnent les unes aux autres. Mais ces distinctions ne paralysent nullement

la marche vers Dieu. Celle-ci demeure très simple à travers cette armature qui nous paraît, à nous, si compliquée. C'est que les esprits de ce temps sont assouplis par une sorte de gymnastique intellectuelle. En outre, les plus grands des scolastiques ouvrent à travers les distinctions de l'analyse de profondes vues de foi. Qu'on relise, par exemple, le beau commentaire de saint Thomas sur l'évangile de saint Jean : on sera émerveillé des lumières qui sans cesse jaillissent au travers des analyses serrées. Aussi la piété n'est-elle pas entravée par ces procédés. Les méthodes sont conçues comme une préparation, comme un moyen d'accueillir la grâce d'oraison; mais elles n'en tiennent pas lieu. Sans doute, le détour discursif est-il fortement marqué. Il amène pourtant à la rencontre avec Dieu, qui est une œuvre divine. Le but une fois atteint, l'échafaudage est abandonné.

Ce rapide examen des caractères de la piété chrétienne dans l'oraison permet de reconnaître deux tendances prédominantes. Dans les premiers siècles, l'âme en prière se laisse modeler par le Christ au sein de son Corps mystique. Son élan vers Dieu est simple; elle n'a pas à chercher la route pour rencontrer Dieu; celle-ci est déjà tracée. L'accent est donc mis sur les vertus qui ont immédiatement Dieu pour objet, les théologales, surtout la foi et la charité. Cette attitude se rencontre généralement jusqu'au Moyen-Age.

Dans la suite, le chrétien se sent saisi de plus en plus par la majesté de Dieu; il se soucie donc d'approcher de Dieu selon qu'il convient à sa condition. Une tendance nouvelle va prédominer : celle de réaliser en soi l'attitude intérieure essentielle pour accéder à Dieu. Ainsi dans la prière, on mettra l'accent sur les vertus morales, en particulier sur la religion qui a part à la justice.

Dans l'un et l'autre cas, notons-le pourtant, il s'agit d'orientation générale de la piété. Les caractères n'en sont pas toujours aussi nets. Si l'on compare des périodes extrêmes, par exemple l'Église des deux premiers siècles et celle de la Renaissance, alors les différences sautent aux yeux. Mais il y a aussi des époques de transition et chaque temps renferme des exceptions.

De plus, si les fidèles s'attachent surtout à l'un des deux aspects

de l'oraison que nous avons distingués, ce n'est pas à l'exclusion de l'autre. Si celui-ci n'est pas d'ordinaire explicité clairement, il n'en est pas moins reconnu. Ainsi les fidèles de la primitive Église vivaient dans une grande intimité avec le Christ; ils se sentaient non plus des étrangers ou des serviteurs, mais des familiers de Dieu, des frères de Jésus. Pourtant, ils demeuraient à leur place. Se sachant aimés d'un amour gratuit, ils se tenaient devant Dieu comme d'humbles créatures qui ont tout reçu de lui : et l'être et la vie et le rachat au prix du sang du Christ. Sans qu'on éprouvât le besoin de l'indiquer, les vertus morales se développaient en eux sous la poussée de la charité.

Inversement, lorsque plus tard le directeur spirituel marque tous les pas qu'on doit accomplir dans l'oraison, il semble parfois proposer une recette purement rationnelle, moyennant quoi on accède à Dieu comme il convient. N'oublie-t-il pas la communion elle-même avec Dieu? En réalité, il propose ce qui est de l'homme ; il met l'âme dans les dispositions nécessaires pour accueillir l'action divine et accepter de coopérer à la grâce. La communion avec Dieu se réalise, de fait, par le moyen des vertus théologales, qui sont infuses par Dieu. N'est-elle pas longuement décrite, du moins est-elle toujours désignée comme le but même de l'oraison. Cette préoccupation apparaît clairement, par exemple, dans une œuvre comme le *Chemin de Perfection* de sainte Thérèse. De prime abord, on prendrait ce livre pour un écrit surtout ascétique; à le méditer, on s'aperçoit bientôt qu'en toutes ses pages, il engage dans le chemin de la contemplation [8].

Dans un cas donc, on met l'accent sur l'intimité avec Dieu. Mais celle-ci, affirme-t-on implicitement, exige aussi une certaine attitude personnelle. En d'autres cas au contraire, cette attitude est nettement marquée, mais l'on suppose la communion avec Dieu, qui s'ensuit. Les deux aspects de la prière sont liés.

Si parfois l'un de ces deux éléments fait défaut, voici apparaître les déviations. Tantôt l'illuminisme ou la fausse mystique, renaissant à travers les siècles sous mille formes, prétend conduire à Dieu sans se soucier aucunement d'ascèse ni de vertus

8. Cf. Louis Oechslin, *L'intuition mystique de sainte Thérèse*, P. U., Paris, 1946, pp. 163-185.

morales. Ainsi en va-t-il des doctrinaires de toutes espèces, qui prétendent transmettre une tradition secrète sur la manière directe de s'unir à Dieu, ou encore de certains théoriciens de l'abandon ou du quiétisme.

Tantôt au contraire l'armature ascétique de l'oraison prend une telle importance qu'elle étouffe l'âme et empêche la communion avec Dieu.

En fait, dans un cas comme dans l'autre, la rencontre avec Dieu devient impossible. Dans le premier cas, elle est illusoire; toutes les images possibles et les plus défigurées se substituent à l'Être divin. Dans le second, une pure ratiocination ou une recette humaine finit par remplacer l'entretien personnel. De toute façon, la nature a pris la place du surnaturel.

IV

CONCLUSION : DANS LA SOUMISSION RELIGIEUSE, RETROUVER L'INTIMITÉ AVEC LE SEIGNEUR PAR LA FOI ET LA CHARITÉ

Notre oraison doit tirer profit de ces réflexions sur l'expérience de l'Église. Prenons d'abord modèle sur les chrétiens des premiers siècles et, comme eux, par une vue de foi très simple, plongeons-nous dans les mystères de Dieu, tels qu'ils nous sont donnés dans la communauté ecclésiale. Tant de richesses ont été mises à notre disposition dans ces dernières années! La liturgie a repris vie, la parole de Dieu dans l'Écriture devient de plus en plus accessible à chaque fidèle, la pensée des Pères est rendue dans toute sa fraîcheur. Cette abondante matière sera un aliment inépuisable pour la charité que Dieu infuse en nos âmes; et nous nous unirons à lui en pénétrant ainsi de plus en plus intimement dans sa propre vie. Notre oraison réalisera alors une rencontre avec Dieu dans une grande liberté, car notre âme se laissera conduire par Dieu, sans se voir contrainte par l'armature d'une méthode artificielle.

Retenons pourtant que cette liberté de l'oraison n'est possible

que grâce à une soumission préalable. Cela, des siècles de vie chrétienne nous l'enseignent aussi. Et, de nos jours, il convient de mettre plus encore peut-être l'accent sur ce point. Nous croyons trop facilement qu'il suffit d'étendre la main pour posséder les richesses du Christ et demeurer unis avec Dieu dans la joie, comme des fils. Nous oublions que nous avons tout reçu de Dieu et qu'à chaque instant encore il nous donne tout, et l'être et la vie, et les biens immenses et harmonieux du monde, et notre âme recréée dans le sang de son Fils, et sa vie trinitaire et les moyens mêmes, grâces et vertus, par quoi nous accédons à lui. Ainsi l'intimité avec Dieu est-elle conditionnée par une attitude d'ouverture entière et d'accueil à son égard. Nous avons beau voir déployés devant nous les trésors de la foi, offerts sous mille formes; entre eux et nous s'ouvre un abîme, si nous ne nous tenons pas à notre place de créature, de néant pécheur. Car, sans cette attitude fondamentale, nous prétendons participer aux biens de Dieu et en user selon notre propre convenance. En réalité, c'est dans une entière soumission et dépendance que nous avons tous ces biens, car c'est selon sa volonté seule qu'on peut en jouir comme il convient.

Dans les premières décades du siècle, nous avons redécouvert dans le passé chrétien un trésor à demi enfoui sous des préjugés d'ignorance et de soi-disant respect; et tout à la joie de la trouvaille, nous ne songeons qu'à l'explorer. Il faut encore réapprendre de nos pères dans la foi la manière d'y accéder. La pure simplicité des chrétiens primitifs ne nous est plus permise. Nous portons un héritage d'analystes qu'il ne nous est pas possible de rejeter. Le balbutiement enfantin n'est plus de mise chez l'adulte. Nous devons user de réflexion comme l'homme mûr.

Gardons-nous pourtant de ces méthodes artificielles qui enchaînent les actes de l'âme les uns aux autres comme une leçon bien apprise, dont il ne faut omettre aucune ligne. Ce n'est plus qu'un squelette sans vie. C'est l'armature que les anciens avaient conçue pour soutenir notre âme; ils voulaient par la réflexion nous conformer au modèle de toute prière, le Christ lui-même. Mais nous avons fini par n'en plus retenir qu'une suite d'actes raisonnables qui devraient nous établir dans la douceur de Dieu. Nous nous efforçons en vain, à force de lire en quelque manuel obscur

des règles desséchées comme des fleurs décolorées dans un herbier, de remplir l'heure d'oraison avec les sentiments prescrits. Que nous sommes loin de l'oraison!

Ce qu'il faut, c'est, grâce à une certaine réflexion accompagnée de prière, saisir dans une seule vue la relation que nous avons avec Dieu, en tant que créature tirée du néant, relevée du péché et soulevée par grâce jusqu'au niveau de Dieu; en d'autres termes, c'est méditer notre situation d'hommes en prière devant Dieu[9].

Lorsque nous serons bien pénétrés de cette réalité de nos rapports véritables avec Dieu, alors nous la porterons dans notre vie de piété, qui elle-même s'étendra à toute notre existence, sans admettre aucun cloisonnement. La conscience obscure que nous en garderons sera comme la basse soutenant le chant de toutes nos prières, sans même que nous le remarquions. Cette vérité, nous la tiendrons implicitement comme une réalité vécue. Nous demeurerons dans cette attitude de tout-petits qui ouvrent largement les sens de leur âme pour recevoir le don de Dieu. Alors seulement se fera sentir à nous la douceur du Seigneur retrouvée. Et nous serons de ceux-là pour qui Jésus rendait grâce à Dieu son Père :

> Je te bénis, Seigneur du ciel et de la terre,
> d'avoir caché cela aux sages et aux habiles
> et de l'avoir révélé aux petits (Mt., 11, 25).

Genève-Annemasse.

R.-L. Oechslin, O. P.

9. Ce point demande un développement spécial et sera l'objet d'un autre travail.

LA PORTÉE DU VŒU D'OBÉISSANCE

Lorsqu'on entre en religion, c'est avec l'intention de se consacrer au service de Dieu aussi totalement que possible. On entend se lier par vœu à la pratique effective des conseils évangéliques et s'obliger par là à tendre à la perfection. La profession dans un Ordre religieux apparaît avant tout comme le témoignage d'un engagement intérieur[1].

Aussi est-on généralement déconcerté quand on lit pour la première fois dans ses constitutions qu'elles n'obligent pas sous peine de péché et qu'elles ne tombent même pas sous le vœu d'obéissance, mais sont simplement matière de la vertu du même nom.

Et pourtant ces prescriptions sont le reflet de l'enseignement de l'Église elle-même. Dans les *Normes* que la Sacrée Congrégation des évêques et réguliers promulguait en 1901 à l'intention des nouveaux instituts de religieuses à vœux simples et pour la rédaction de leurs constitutions, le chapitre sur l'obéissance était ainsi formulé :

> 132. Par le vœu d'obéissance, la Sœur contracte l'obligation d'obéir au précepte du supérieur légitime en tout ce qui appartient

1. On trouvera dans le *Dict. de Théol. Cath.*, XV, 3234-3281, un récent (1949) et très remarquable article de Dom P. Séjourné, O.S.B., véritable commentaire historique de *II*^{a}-*II*^{ae}, qu. 186, où saint Thomas explique en théologien les données de la tradition monastique sur l'essence de la vie religieuse. Cet article mériterait d'être édité à part.

à la vie de l'Institut, c'est-à-dire à l'observance des vœux et des constitutions.

133. Il ne serait pas exact de dire que les constitutions de l'Institut doivent être observées en vertu du vœu, de telle sorte que la Sœur pécherait contre le vœu d'obéissance chaque fois qu'elle agirait contre un point des constitutions.

134. C'est par la vertu d'obéissance que la Sœur est tenue d'exécuter les dispositions des constitutions et des supérieurs.

135. En vertu du vœu, la Sœur n'est tenue d'obéir que lorsque la supérieure légitime commande expressément « en vertu de la sainte obéissance » ou « sous précepte formel » ou par quelque formule équivalente, selon les constitutions.

136. Que les supérieures ne commandent en vertu de la sainte obéissance que rarement, avec précaution et prudence, et pour un motif grave. Il convient en outre qu'elles le fassent par écrit ou au moins devant deux témoins [2].

Il est vrai que le schéma de constitutions dans lequel se trouvait ce chapitre sur l'obéissance n'a pas été reproduit dans la seconde édition des *Normes* promulguée le 6 mars 1921 conformément au Code [3]. Mais on ne saurait en tirer argument en faveur

2. *Normae 28 junii 1901 secundum quas S. Congregatio Episcoporum et Regularium procedere solet in approbandis novis Institutis votorum simplicium* (dans T. Schaefer, O.M.C., *De religiosis*, 4e éd., Rome, 1947, pp. 1102-1135), Sect. II, ch. xii, *de voto et virtute obedientiae* (*ibid.*, pp. 1115-1116) :

« 132. Per votum obedientiae soror assumit obligationem obediendi praecepto legitimi superioris in iis quae pertinent directe vel indirecte ad vitam Instituti, hoc est ad observantiam votorum et constitutionum.

« 133. Non exacte diceretur, Constitutiones Instituti observandas esse *vi voti*, ita ut soror peccet contra votum obedientiae quotiescumque agit contra aliquod punctum Constitutionum.

« 134. Ex virtute obedientiae soror tenetur obligatione implendi dispositiones Constitutionum et Superiorum.

« 135. Vi voti tenetur soror obedire tunc tantum cum legitimus superior praecipit expresse *in virtute sanctae obedientiae* vel *sub formali praecepto*, aut verbis aequivalentibus, juxta proprias Constitutiones.

« 136. Raro, caute ac prudenter superiorissae praecipiant *in virtute sanctae obedientiae* et nonnisi ex gravi causa. Expedit praeterea ut formale praeceptum imponant *in scriptis*, vel saltem coram duobus testibus.

« 137. Superiorissae locales, praesertim parvarum domorum, ab imponendis formalibus praeceptis se abstineant. »

3. Cf. A. Vermeersch, S.J., dans *Periodica de re morali*, X, 1921, pp. 301-302.

d'un changement dans la pensée de l'Église à ce sujet. En effet, les *Statuts* que la Sacrée Congrégation des Religieux a édictés le 16 juillet 1931 pour les Sœurs externes des monastères de moniales contiennent la même distinction que les *Normes* de 1901 [4], de même que les *Normes* pour la rédaction des constitutions des instituts de Sœurs indigènes promulguées le 26 juin 1940 par la Sacrée Congrégation de la Propagande [5].

Quant au caractère pénal de l'obligation des constitutions, c'est encore l'Église qui le déclare, aussi bien dans les *Normes* de 1901 [6] que dans les *Statuts* pour les Sœurs externes [7] et pour les Sœurs indigènes [8].

4. *Statuta a sororibus externis monasteriorum monialium cujusque ordinis servanda* (dans T. Schaefer, *op. cit.*, pp. 1000-1017), ch. IV, § 1. *De obedientia* (*ibid.*, p. 1008) :

« 57. Per votum obédientiae, quaecumque soror obligationem contrahit obediendi praecepto legitimi Superioris in iis quae directe vel indirecte ad votorum horumque Statutorum observantiam pertinent.

« 58. Tunc solum vi voti obedire tenetur cum legitimus superior expresse praecipiat in virtute sanctae obedientiae vel sub formali praecepto aut aliis verbis aequipollentibus.

« 59. Raro, caute ac prudenter et nonnisi ex gravi causa, Antistita praeceptum hujusmodi sororibus imponat; expedit autem ut imponatur in scriptis vel saltem coram duobus testibus.

« 60. Ex virtute obedientiae Sorores obligatione tenentur implendi tum Statutorum tum Superiorum dispositiones. Studeant autem ut quam perfecte id praestant, suum quoque judicium ac voluntatem omni cum docilitate submittentes. »

5. *Normae pro Constitutionibus Congregationum juris dioecesani a S. Congregatione de Propaganda Fide dependentium* (dans T. Schaefer, *op. cit.*, pp. 1082-1101), ch. VIII, *De votis* (*ibid.*, p. 1088).

6. « 320. Exprimatur in constitutionibus eas non obligare sub reatu culpae; minime tamen a culpa excusari posse sororem quae constitutiones transgrederetur ex contemptu, vel in materia quae contraria esset sive votis sive praeceptis Dei vel Ecclesiae. »

7. « 125. Quae in Statutis continentur e Codice juris canonici aliisve Ecclesiae legibus desumpta conscientiam sororum ita ligant ut sine culpa violari non possint.

« 126. Alia vero Statutorum praescripta non obligant ad culpam sed dumtaxat ad poenam impositam, nisi contemptus adsit vel agatur de rebus quae vota emissa aut jus naturale et divinum aliquo modo tangant. »

8. « 193. Cum non ex timore sed ex amore Constitutiones sint servandae, hae per se sub peccato non obligant, nisi pro objecto habeant vota religiosa. praecepta divina aut leges ecclesiasticas, vel aliquid expresse ipsae constitu-

Telles sont les directives données par l'Église aux instituts nouveaux. D'ailleurs, dans les congrégations plus anciennes elles-mêmes, ces normes ont présidé à la réfection des constitutions selon le Code. Aussi, aujourd'hui, la plupart des constitutions déclarent-elles ne pas obliger sous peine de péché et distinguent-elles très nettement entre l'obligation de chaque vœu et celle de la vertu correspondante[9].

A première vue, il semble que, par cette législation, l'Église ait considérablement restreint les obligations de la vie religieuse. Si le vœu d'obéissance n'est exercé que dans les cas, en somme très rares[10], où les supérieurs font un précepte formel, que reste-t-il de la doctrine de saint Thomas selon laquelle il est le principal des trois vœux de religion[11] ? Et comment peut-il être encore considéré comme assurant la consécration à Dieu de toute une vie religieuse menée en esprit de soumission aux constitutions et aux supérieurs ?

Pour comprendre les intentions de l'Église, il faut commencer par déterminer le sens précis de la dernière des normes que nous avons citées : quand nous saurons comment l'Église entend l'obligation *ad poenam* des constitutions, nous saisirons mieux pourquoi elle limite la matière stricte du vœu d'obéissance au précepte formel et nous pourrons alors expliquer en quoi consiste ce dépassement auquel elle invite elle-même les religieux en proposant à leur générosité la fin même de leur vœu.

Lorsque l'Église a jugé bon d'imposer l'introduction dans les nouvelles constitutions de la clause sur leur obligation *ad poe-*

tiones statuant. Attamen sorores non erunt a peccato immunes si Constitutiones ex contemptu vel alio inordinato affectu aut cum scandalo violaverint. »

9. « 110. Inseranda sunt in Constitutionibus tria distincta capita super votis, unum pro unoquoque voto. Ne confusio oriatur circa diversam obligandi vim, inscribatur singula capita « De voto et virtute paupertatis » — « De voto et virtute castitatis », etc.

« 111. Attamen accurate distinguantur in unoquoque capite ea quae proprie constituant obligationes voti ab iis quae referuntur ad virtutem homonynam. » *Normae*, 1901, ch. IX.

10. Cf. *Normae*, 1901, n° 136.

11. Cf. saint THOMAS, *IIa-IIae*, q. 186, a. 8.

nam, elle n'a rien innové : elle a simplement rendu de droit commun ce qui était déjà presque universellement en vigueur dans les différents ordres et congrégations depuis plusieurs siècles[12].

Ce sont les Frères Prêcheurs qui ont, les premiers, introduit ce point dans leurs constitutions, au Chapitre général de 1236[13]. Dans son *Expositio super Constitutiones O. P.*, Humbert de Romans († 1277), cinquième maître général de l'Ordre, assure que saint Dominique († 1221) l'avait exigé afin d'apaiser les consciences scrupuleuses[14]. Dans la première des *Quaestiones circa Statuta O. P.*, qui viennent de lui être restituées[15], il justifie en ces termes l'existence d'une telle loi pénale :

> Il se peut qu'on n'ait commis aucune faute contre la loi divine — aussi ne sera-t-on pas puni par Dieu — et qu'il y ait cependant faute contre la loi humaine, et, en ce cas, on sera bel et bien puni par le tribunal. Si, par exemple, malgré le règlement de la ville, quelqu'un sort sans lumière après le couvre-feu pour un motif raisonnable, il ne pèche pas contre la loi divine, et pourtant il sera puni par le tribunal. De même, le frère qui manque aux constitutions ne pèche pas devant Dieu, mais il peut être puni par les hommes, surtout étant donné qu'au principe il s'est soumis volontairement à ces lois[16].

12. Cf. L. Vangheluwe, *De lege mere poenali*, dans *Ephem. Theol. Lovan.*, XVI, 1939, pp. 384-429; C. Mazon, S. J., *La reglas de los religiosos* (Analecta Gregoriana, XXIV), Rome, 1940.

13. « Volumus et declaramus ut constitutiones nostrae non obligent nos ad culpam sed ad poenam, nisi propter contemptum vel praeceptum. » *Acta Capitulorum Generalium O. P.*, dans *Monumenta O. P. Historica*, t. III, Rome, 1898, p. 8. Cf. I. Tonneau, O. P., *L'obligation « ad poenam » des Constitutions dominicaines*, dans *Rev. des sciences phil. et théol.*, XXIV, 1935, pp. 107-115.

14. Humbert de Romans, *Expositio super Constitutiones Fratrum Praedicatorum*, dans J. J. Berthier, O. P., *De vita regulari*, Rome, 1889, t. II, p. 46; cf. pp. 45-53.

15. Cf. R. Creytens, O. P., *Commentaires inédits d'Humbert de Romans sur quelques points des Constitutions dominicaines*, dans *Archivum Fr. Praed.*, XXI, 1951, pp. 197--214.

16. « Duplex est offensa, alia in lege Dei, alia in lege humana... Ubi nulla est culpa in Dei lege, nunquam punitur aliquis in foro Dei. Sed... si sit culpa in lege humana, bene punitur in foro humano. Ut si quis, contra statutum suae civitatis, vadat sine lumine post campanam de nocte ex causa

On aura remarqué la condition posée par Humbert de Romans pour exempter de faute morale celui qui transgresse le règlement de la ville : c'est « pour un motif raisonnable » que cet homme est sorti sans lumière.

On se demandera peut-être en quoi ce cas diffère de celui de l'équité ou *épikie* : cette vertu ne nous fait-elle pas agir par-dessus la lettre de la loi et donc apparemment contre celle-ci, lorsqu'un motif raisonnable nous le commande ? Certes, mais, dans le cas de l'équité, il faut un motif qui soit raisonnable, compte tenu de toutes les circonstances. Il est, pour reprendre l'exemple de Cajetan, raisonnable de refuser à un fou de lui rendre une arme qu'il nous a confiée avant sa maladie et avec laquelle il veut maintenant tuer quelqu'un. La loi sur la restitution oblige bien en conscience, mais, en ce cas exceptionnel, la vertu d'équité dicte de ne pas exécuter la lettre de la loi : il y aurait faute à rendre cette arme à son propriétaire[17].

Dans le cas visé par Humbert de Romans, au contraire, il s'agit d'un motif d'agir qui est considéré raisonnable en lui-même, sans tenir compte d'un motif raisonnable d'agir en sens contraire, l'observance de la loi. Cet homme est sorti la nuit sans lumière parce qu'il voulait, par exemple, visiter un pauvre honteux sans qu'on le sût. Son intention était vertueuse, mais elle ne suffisait pas à rendre vertueux l'acte même de transgression de la loi. C'est pourquoi il méritait d'être puni, tandis que le dépositaire de l'arme ne doit pas être condamné pour ne pas avoir observé la loi sur la restitution des dépôts, car il a agi par équité.

Lorsqu'un religieux estime en conscience pouvoir manquer à un point de ses constitutions pour un motif raisonnable, par exemple s'il manque au silence par charité[18], il ne fait pas un

rationabili, quamvis non peccet in lege Dei, bene punitur in foro humano. Ita frater qui offendit in statutis humanis, quamvis non peccet interdum in divinis, bene potest puniri in foro humano, praecipue cum a principio se subjecerit voluntarie istis legibus. » Humbert de Romans, *Quaestiones circa Statuta O. P.*, dans Creytens, p. 207.

17. Cf. Cajetan, *In II-II*, q. 120, a. 2, n. III.

18. Humbert de Romans, *Expositio super Constitutiones O. P.*, dans Berthier, p. 50.

acte vertueux par le fait même de ce manquement et il ne commet pas non plus une faute morale, mais il s'expose à subir la peine que son supérieur pourra lui imposer.

Ajoutons qu'un religieux fervent hésitera toujours à transgresser ses constitutions et qu'il ne croira pas facilement se trouver devant un motif suffisamment impérieux pour l'y engager. Il faudra, en effet, que cette raison soit très nettement supérieure à celle qui lui dicte d'être fidèle à ses constitutions. On comprend aisément qu'un religieux dise quelques mots dans une circonstance où il pécherait sérieusement contre la charité en se taisant, car, en manquant à la loi du silence une fois en passant, il n'a pas transgressé gravement ses constitutions. Mais que dire d'un religieux qui entreprendrait un voyage sans permission pour un motif de ministère, alors qu'il pourrait le soumettre à l'approbation de son supérieur ? Il est bien évident que, dans ce cas, le devoir de la charité n'autorisait pas ce religieux à transgresser un point aussi grave de ses constitutions qu'est la sortie sans permission.

Aussi est-ce presque toujours, en pratique, par négligence ou par passion désordonnée, si ce n'est par mépris, que le religieux manque à ses constitutions, comme le note saint Thomas[19] et comme le rappelle l'Église[20]. Il se peut enfin qu'il n'ait pas songé au scandale plus ou moins grand qu'il causerait par sa transgression[21]. En tous ces cas, il y aura faute morale, vénielle ou mortelle, mais, notons-le bien, il n'y aura pas faute contre l'obéissance, ni contre le vœu, ni contre la vertu.

Cependant, un bon nombre de points des constitutions sont imposés par le Code de droit canonique[22] : un religieux qui, par exemple, ne porte pas l'habit de son Ordre sans permission ou qui enfreint la loi de la clôture ne manque pas seulement à ses constitutions, mais à une loi de l'Église[23]. Or ces lois obligent

19. Cf. saint Thomas, *II*a*-II*ae, q. 186, a. 9 *c* et ad 3.
20. Cf. *Normae pro sororibus indigenis*, nº 193.
21. Cf. *ibid.*, et saint Thomas, *II*a*-II*ae, q. 186, a. 10.
22. Cf. *Codex Jur. Can.*, can. 592-612.
23. Cf. *ibid.*, can. 596 et 597.

en conscience : les transgresser constitue une faute contre la vertu d'obéissance[24].

On s'appuie parfois sur le fait que les constitutions n'obligent pas *ad culpam* pour en conclure que les religieux ne sont tenus en conscience d'obéir qu'aux préceptes formels. Sans doute, l'Église exige qu'on inscrive dans les constitutions qu' « en vertu de son vœu la religieuse n'est tenue d'obéir que lorsque la supérieure légitime commande « en vertu de la sainte obéissance » ou « sous précepte formel[25] »; mais elle veut aussi qu'on dise que « c'est par la vertu d'obéissance que la Sœur est tenue d'exécuter les dispositions des constitutions et des supérieurs[26] ».

En effet, les religieux deviennent, par leur profession, membres d'une société, leur ordre, leur congrégation. Aussi sont-ils tenus à pratiquer la vertu d'obéissance envers leurs supérieurs, comme les enfants le sont envers leurs parents et les soldats envers leurs chefs. C'est là une loi de nature : l'obéissance est la vertu propre aux subordonnés.

Aussi faut-il, avec Humbert de Romans, discerner entre les constitutions, qui n'obligent pas par elles-mêmes sous peine de péché, et les préceptes formels, qui obligent gravement en vertu du vœu d'obéissance, ce qu'il nomme les « injonctions » et ce que nous appelons aujourd'hui les préceptes ordinaires, les ordres non formels des supérieurs. Dans son *Expositio super Constitutiones O. P.*, il se demande « si les simples injonctions obligent *ad culpam* », et il répond : « Oui, car l'injonction consiste dans l'imposition de quelque chose à faire ou à ne pas faire par celui qui a pouvoir sur vous. Aussi celui qui transgresse une injonction pèche-t-il[27]. » Dans la troisième des *Quaestiones circa Statuta*

24. Cf. *Statuta pro sororibus externis*, n° 125; Schaefer, *op. cit.*, nn. 1084 et 1130.

25. Cf. *Normae*, 1901, n° 135.

26. Cf. *ibid.*, n° 134.

27. « Quaeritur utrum injunctiones simplices quae fiunt interdum obligent ad culpam. Respondeo quod sic... Injunctio est impositio alicujus faciendi vel non faciendi ab eo qui potestatem habet in alium, sicut quando injungitur aliqua oratio in capitulo vel a praelato, vel alia hujusmodi. Et ideo transgrediens injunctionem peccat. » Humbert de Romans, *op. cit.*, p. 52.

O. P., Humbert de Romans compare la gravité de l'obligation des injonctions à celle des préceptes formels :

> A la question de savoir si l'injonction d'un prélat a force de précepte [28], nous répondons que non. De la trangression d'un précepte naît un péché mortel, tandis que de la transgression d'une injonction naît un péché véniel... Si l'on objecte que celui qui agit contre une injonction pèche en raison de son vœu (d'obéissance) et qu'agir contre un vœu est toujours une faute mortelle, il faut répondre qu'on peut agir doublement contre son vœu, comme contre un précepte. Faire quelque chose qui est contraire au précepte est péché mortel; mais faire quelque chose qui dispose à agir contre un précepte n'est qu'un péché véniel. Celui qui agit contrairement à l'injonction du prélat pèche, mais véniellement [29].

Ainsi, pour qualifier la valeur morale d'une transgression à l'un des ordres que les supérieurs ont coutume de donner sans avoir l'intention d'obliger par précepte formel, il n'est pas nécessaire de recourir au mépris de l'autorité. Il faut tout simplement appeler cet acte par son nom : c'est une désobéissance, une faute contre la vertu d'obéissance.

28. Rappelons que, chez les scolastiques, « praeceptum » a toujours le sens de précepte formel.

29. « Quaestio tertia : Utrum facere contra injunctionem praelati sit mortale semper vel veniale vel nullum peccatum... Ad quaesitum tertio, utrum omnis injunctio praelati habeat vim praecepti, dicimus quod non... Ex transgressione praecepti nascitur mortale, ex transgressione injunctionis nascitur... veniale... Si opponatur quod faciens contra injunctionem non peccat nisi ratione voti praecedentis quo se obligavit, facere autem contra votum est semper mortale,... dicendum est quod facere contra votum dicitur dupliciter, sicut facere contra paeceptum. Facere praecepto contrarium, hoc est mortale. Facere aliquid quod disponit ad contrarium praecepto, hoc est veniale (sicut cibus disponens ad morbum contrarium sanitati). Sciendum tamen quod, licet faciens contra injunctionem praelati peccat non tamen nisi venialiter quantum est de mera natura injunctionis; tamen tanta posset esse praesumptio ex diversis circumstantiis de intentione aut modicitate voluntatis injungentis quod peccaret mortaliter vel in nullo peccaret, sicut supra dictum est quod quando aliquid proponitur sub verbo praecepti, facere contra quandoque nullum est peccatum, quandoque est mortale secundum varias praesumptiones de intentione loquentis. » Humbert de Romans, *Quaestiones circa Statuta O. P.*, pp. 210-211.

Mais si une désobéissance à un précepte non formel et si une transgression des constitutions ne sont pas des fautes contre le vœu d'obéissance, s'ensuit-il que le contraire soit vrai ? Lorsqu'un religieux observe ses constitutions et obéit aux préceptes ordinaires de ses supérieurs, le fait-il en vertu de son vœu ? Ou bien faut-il qu'il attende de recevoir un précepte formel pour obtenir le mérite du vœu d'obéissance ? Il existe peut-être, en effet, des religieux qui n'ont jamais reçu de précepte formel de leur vie, si par exemple ils n'ont jamais été nommés à des charges importantes et qu'ils soient toujours restés dans le couvent de leur profession. Qui oserait soutenir qu'ils n'ont jamais exercé leur vœu d'obéissance ?

N'a-t-on pas prononcé les vœux de religion précisément pour se lier au service de Dieu et pour s'obliger davantage à pratiquer les vertus correspondantes ? Mais alors, ne serait-il pas plus parfait de faire porter le vœu d'obéissance sur tous les points des constitutions ?

Saint Thomas répond à cette dernière question et nous donne ainsi le principe de solution des précédentes :

> Si le religieux se vouait à observer la règle, il s'obligerait par vœu à tous les points contenus dans celle-ci, et ainsi il pécherait mortellement chaque fois qu'il manquerait à l'un d'eux. Aussi les saints fondateurs d'ordres, soucieux de ne pas faire de la vie religieuse une occasion de chute, mais bien plutôt une voie de salut, ont-ils choisi une formule de profession qui ne comportât aucun danger. C'est ainsi que, dans l'Ordre des Frères Prêcheurs, il existe une formule de profession très prudente et très sûre qui ne fait pas promettre d'observer la règle, mais l'obéissance selon la règle. De la sorte, en vertu du vœu, on est obligé d'observer les préceptes qui sont contenus dans la règle ou qui sont commandés par les supérieurs selon la règle. Tout le reste, tout ce qui, dans la règle, n'est pas ordonné par précepte ne tombe pas directement sous le vœu. Aussi celui qui transgresse ces points ne pèche-t-il pas mortellement [30].

30. « Considerandum quid sit illud ad quod religiosus voto professionis se adstringit. Et si quidem religiosus profitendo voveret se regulam servaturum, videretur se obligare voto ad singula quae continentur in regula; et sic, con-

C'est bien ce qu'enseigne aussi l'Église : « Il ne serait pas exact de dire que les constitutions doivent être observées en vertu du vœu, de telle sorte que la Sœur pécherait contre le vœu d'obéissance chaque fois qu'elle agirait contre un point des constitutions [31]. » Par là, l'Église nie, comme saint Thomas, que tous les points des constitutions et, par conséquent, que les constitutions comme telles soient l'objet immédiat de l'obligation grave du vœu d'obéissance; mais elle n'interdit pas de penser, avec saint Thomas et aussi avec Humbert de Romans [32], qu'elles relèvent indirectement de lui.

Ailleurs, saint Thomas discerne, dans les engagements de la profession, le « principal », ce qui constitue la matière des trois vœux, et « ce qui est ordonné à ceux-ci », les observances régulières [33].

Par conséquent, pour saint Thomas, les observances tombent indirectement sous le vœu, puisqu'elles sont ordonnées à la pra-

tra quodlibet eorum agendo, peccaret mortaliter. Et ex hoc sequeretur quod religionis status esset religiosis in laqueum peccati mortalis quod vix aut nunquam possent declinare. Sancti ergo patres qui ordines instituerunt, nolentes hominibus injicere damnationis laqueum sed magis viam salutis, ordinaverunt talem professionis formam in qua periculum esse non posset; sicut in ordine Fratrum Praedicatorum est cautissima et securissima forma profitendi qua non promittit servare regulam sed obedientiam secundum regulam; unde *ex voto* obligantur ad servanda ea quae ponuntur in regula *tanquam praecepta* et quae praelatus secundum tenorem regulae sibi praecipere voluerit. *Coetera vero* quae non continentur in regula sub praecepto non cadunt *directe sub voto*; unde ea praetermittens non peccat mortaliter... Non omnia quae in regula S. Benedicti continentur sunt praecepta : quaedam enim sunt *monitiones* sive consilia, quaedam vero *ordinationes* sive *statuta* quaedam, ut quod post completorium nemo loquatur. Hujusmodi autem statuta quae in regula continentur non habent vim praecepti; sicut nec praelatus statuens aliquid intendit semper ad peccatum mortale obligare per praeceptum. Est autem praelatus *regula animata* : unde stultum esset putare quod monachus frangens silentium post completorium peccaret mortaliter, nisi forte faceret hoc contra praeceptum praelati vel ex contemptu regulae. » Saint Thomas, *Quodl.*, 1, a. 20.

31. *Normae*, 1901, n° 133.

32. Cf. notes 28 et 29.

33. « Votum professionis respicit *principaliter* tria praedicta, scilicet paupertatem, continentiam et obedientiam; alia vero omnia *ad haec ordinantur.* » Saint Thomas, *II*ª*-II*ªᵉ, q. 186, a. 9 *c.*

tique de celui-ci. Quand un religieux est assigné comme professeur dans une maison d'enseignement de son Ordre, il est tenu, en vertu de son vœu, de s'y rendre et d'y enseigner. Mais, pour remplir convenablement sa charge, il doit observer le chapitre des constitutions qui règle la vie des professeurs et leurs devoirs. C'est donc indirectement et comme une conséquence du précepte formel reçu que ce religieux se conformera aux points des constitutions qui le concernent désormais, et c'est aussi afin de mieux accomplir sa mission et de mieux obéir qu'il les observera avec fidélité. Normalement, il en est toujours ainsi : chaque fois qu'un religieux observe fidèlement ses constitutions, c'est indirectement en vertu de ses vœux et en vue de mieux remplir ceux-ci.

Il ne s'ensuit pas que, chaque fois qu'il manque à ses constitutions, le religieux transgresse son vœu d'obéissance, même indirectement. Car l'ordre du mal ne s'étend pas autant que l'ordre du bien : les vices ne sont pas connexes entre eux comme le sont les vertus[34]. Un religieux qui pèche contre la vertu d'obéissance en désobéissant à un ordre non formel de son supérieur ne fait donc pas pour cela un péché contre la vertu de religion. Mais lorsqu'il pratique la vertu d'obéissance, il acquiert, grâce à son vœu, le mérite de la vertu de religion.

Cette doctrine de saint Thomas permet d'expliquer comment le vœu d'obéissance peut englober toute la vie du religieux. Chez celui-ci, en effet, la vertu d'obéissance tient du vœu cette qualité spéciale qui en fait une obéissance religieuse. Car c'est par la profession et, en particulier, par l'émission du vœu d'obéissance qu'ont été établis les liens d'inférieur à supérieurs entre le religieux et les autorités de l'Ordre dans lequel il est entré : en mettant ses mains dans les mains de son supérieur, le religieux s'est constitué membre de cette société en même temps qu'il se consacrait à Dieu[35]. C'est donc bien le vœu d'obéissance qui fonde l'obligation de pratiquer la vertu du même nom.

34. Saint Thomas, *Ia-IIae*, q. 73, a. 1.

35. Cf. E. Bergh, S.J., *Éléments et nature de la profession religieuse*, dans *Ephem. Theol. Lovan.*, XIV, 1937, pp. 5-32, et spécialement l'exposé de la doctrine de Passerini, O.P. († 1677) (*De hominum statibus et officiis*, II-II, q. 186, a. 6, nn. 13-44, et q. 189, a. 10, nn. 11-40), pp. 14-17, et de celle de l'auteur, pp. 24-32. Cf. aussi Fr. Vandenbroucke, O.S.B., *Le moine dans l'Église du Christ*, Louvain, 1947, pp. 59-91.

Et ainsi, puisque le religieux s'est consacré totalement à Dieu par ses vœux, tous ses actes et, très spécialement, tous les actes de sa vertu d'obéissance sont imprégnés par la vertu de religion.

Tel est l'enseignement commun des théologiens[36]. Telle est aussi la pensée de l'Église. En approuvant définitivement, le 1er avril 1947, les Constitutions des Dominicaines de Béthanie, la Sacrée Congrégation des Religieux a fait insérer l'article suivant :

> 171. Tout acte d'obéissance de la religieuse participe au mérite du vœu. Mais, si la religieuse n'obéit pas, il n'y a péché que lorsque la supérieure a fait un précepte formel ou que la religieuse agit par mépris de l'autorité.

Il convient donc que le religieux s'exerce à observer ses constitutions et à se soumettre à ses supérieurs en vertu de son vœu d'obéissance, afin d'offrir à Dieu, tout au long de sa vie et jusqu'à sa mort, l'holocauste le plus parfait qui soit possible à l'homme[37].

Nous sommes maintenant en mesure de comprendre la portée de normes qui ont inspiré les constitutions composées à partir de 1901 ou refaites après le Code (1917).

L'Église se devait de préciser avec le plus grand soin la matière strictement obligatoire du vœu d'obéissance, ne fût-ce que pour garder les religieux du relâchement et pour libérer les consciences scrupuleuses. Mais elle ne décerne pas pour autant au religieux qui n'obéit qu'aux préceptes formels de ses supérieurs un brevet de perfection. Elle n'ignore pas que saint Thomas considère une telle obéissance comme tout juste suffisante au salut et, par conséquent, comme fort imparfaite[38].

Bien plus, elle fait inscrire en tête des constitutions de chaque nouvelle congrégation une déclaration de principe qui ne laisse

36. Cf. J. B. Raus, C.S.S.R., *De sacrae obedientiae virtute et voto*, Lyon, 1923, pp. 278-283; Schaefer, *op. cit.*, n° 1101.

37. « Antonomastice religiosi dicuntur illi qui se totaliter mancipant divino servitio, quasi holocaustum Deo offerentes. » Saint Thomas, *II*a-*II*ae, q. 186. a. 1 *c*; cf. a. 7; *De perfect. vitae spirit.*, c. 11.

38. Cf. saint Thomas, *II Sent.*, d. 44, q. 2, a. 3; *II*a-*II*ae, q. 104, a. 5, ad 3. Cf. sur ce point B. Pasciak, O. P., *Obedientiae religiosorum perfecta estne obedientia stricte dicta?* dans *Angelicum*, XXVII, 1950, pp. 105-128.

aucun doute sur le but qu'elle reconnaît à la vie religieuse : « La fin première et commune de tout Institut est la sanctification de ses membres[39]. » Et, dans le Code, elle rappelle plus clairement encore l'obligation qu'ont les religieux de tendre à la perfection[40]. Enfin, quand elle exige que les constitutions n'obligent pas sous peine de péché, elle veut qu'on sache que c'est afin de pousser les âmes à agir plus par amour que par crainte[41].

Les obligations des religieux ne se limitent donc pas à la matière de leurs vœux : elles comportent aussi et surtout celle de tendre à la pratique parfaite de ceux-ci et, par là, de tendre à la perfection de la charité.

Sans doute, les religieux ne sont pas les seuls à être obligés de tendre à la perfection. En vérité, c'est à tous les hommes que s'adresse le précepte divin de la charité : *Tu aimeras le Seigneur ton Dieu de tout ton cœur, de toute ton âme et de toutes tes forces*[42]. Mais, en prononçant leurs vœux, les religieux promettent de suivre une voie spéciale, la pratique effective des conseils évangéliques, afin de parvenir plus sûrement, plus parfaitement et plus rapidement à la perfection de la charité[43]. Ils s'obligent

39. « Finis primarius et generalis Instituti cujuslibet, qui communis est omnibus Congregationibus votorum simplicium, est sanctificatio membrorum per observantiam trium eorumdem votorum et propriarum constitutionum. » *Normae*, 1901, n° 42. Schaefer (*op. cit.*, n° 75) fait remarquer que la Sacrée Congrégation des Religieux a substitué à l'expression « finis primarius » celle plus précise de « finis generalis », tandis que « finis secundarius » est devenu « finis specialis ».

40. Cf. can. 488, n. 1, et surtout can. 593.

41. « Cum non ex timore sed ex amore Constitutiones sint servandae, hae per se sub peccato non obligant. » *Normae pro sororibus indigenis*, n° 193.

42. Deut., 6, 5; Lc, 10, 27. « Diligere Deum ex toto corde *omnes* tenentur. » Saint Thomas, *II*ª*-II*ªᵉ, q. 186, a. 2, ad 2.

43. Les conseils évangéliques sont des instruments donnés par le Christ pour mieux pratiquer les préceptes du Décalogue et, par eux, le précepte de la charité (cf. saint Thomas, *Contra retr. hom. a rel.*, c. 6; *II*ª*-II*ªᵉ, q. 184, a. 3; q. 186, a. 2). Ils conduisent à la perfection « facilius » (*Contra retr. hom.*, c. 6; *Quodl.*, 4, a. 24, ad 3; *Quodl.*, 5, a. 19), « securius » (*Contra retr. hom.*, c. 6), « tutius » (*Quodl.*, 4, a. 24), « expeditius » (*I*ª*-II*ªᵉ, q. 108, a. 4; *Quodl.*, 4, a. 24, ad 3), « liberius » (*De perfect. vitae spir.*, c. 6; *Cont. a Gent.*, III, c. 130; *II*ª*-II*ªᵉ, q. 184, a. 5; *Quodl.*, 1, a. 14, ad 2; *De carit.*, a. 11, ad 5), etc.

à écarter de leur vie les obstacles qui pourraient les retarder dans leur course vers Dieu et dans leur union avec lui [44]. Ils manifestent par là qu'ils veulent parvenir dès ici-bas à une perfection plus grande que ceux qui se contentent de pratiquer le strict minimum requis par les préceptes pour ne pas perdre la charité [45].

Cela ne signifie pas que ces derniers ne sont obligés de tendre qu'à un certain degré de perfection. Le précepte de la charité ne s'arrête pas en chemin; il commande à tous d'aimer Dieu de tout son cœur et, par conséquent, de viser jusqu'à la sainteté [46]. Mais il ne commande pas de prendre les moyens les meilleurs et les plus rapides pour y parvenir et il ne sera pas transgressé par celui qui a au moins la volonté d'avancer, si lentement que ce soit, et de parvenir à la perfection dans l'autre vie [47]. Une telle

44. « Religiosi se voto astringunt ad hoc quod a rebus saecularibus se abstineant, quibus licite uti poterant, ad hoc quod liberius Deo vacent, in quo consistit perfectio praesentis vitae. » *II*ª-*II*ªᵉ, q. 184, a. 5. Cf. *ibid.*, q. 186, a. 1, ad 4; a. 4; a. 7; *De duobus praeceptis caritatis*, prol.

45. Ici-bas, il y a deux façons d'observer le précepte de la charité. La première, qui est imparfaite, consiste à ne rien vouloir qui soit incompatible avec l'amour de Dieu et du prochain; la seconde, qui est parfaite, consiste à éliminer de son cœur et même de sa vie tout ce qui empêcherait le plein épanouissement de la charité (cf. *II*ª-*II*ªᵉ, q. 44, a. 6). Le premier degré est nécessaire au salut (cf. *Ad Phil.*, III, lect. 2), tandis que le second est au-dessus de la charité commune (cf. *II*ª-*II*ªᵉ, q. 24, a. 8) et est propre aux « parfaits » (*II*ª-*II*ªᵉ, q. 184, a. 2). De fait, ce second degré de perfection implique une telle désaffection intérieure des biens de ce monde qu'il ne peut guère être atteint sans une désappropriation effective et, par conséquent, sans la pratique des conseils évangéliques (cf. *Quodl.*, 4, a. 24, ad 9; *II*ª-*II*ªᵉ, q. 186, a. 3, 4, 6; *De perf. vitae spir.*, c. 7-10). Il y a donc deux façons d'observer les préceptes du Décalogue : sans l'aide des conseils, et c'est le mode imparfait, ou bien avec l'aide des conseils, et c'est le mode parfait (*Contra retr. hom.*, c. 6; *Quodl.*, 4, a. 24 *c*, ad 9 et 14). Le degré de perfection auquel on parvient par l'addition des conseils à la pratique des préceptes est appelé parfois perfection de conseil (*Ad Col.*, I, lect. 6; *Ad Eph.*, VI, lect. 4; *II*ª-*II*ªᵉ, q. 44, a. 4, ad 3) ou perfection surérogatoire (*Ad Phil.*, III, lect. 2). Mais, pour les religieux, l'observation des conseils devient nécessaire au salut (cf. *II*ª-*II*ªᵉ, q. 43, a. 7, ad 4).

46. « Non dilectio Dei et proximi cadit sub praecepto secundum aliquam mensuram ita quod id quod est plus sub consilio remaneat... In fine non adhibetur aliqua mensura. » Saint Thomas, *II*ª-*II*ªᵉ, q. 184, a. 3 *c*; cf. ad 2; q. 44, a. 6; *Contra retr. hom.*, c. 6).

47. « Pervenit quilibet procul dubio qui *cum quantumcumque minima caritate* ad patriam currit, quoniam *illic* caritas perfecta erit. » Cajetan,

conception de la vie chrétienne n'est évidemment pas très élevée et laisse place à une vocation plus exigeante.

Par le fait même qu'ils s'engagent à prendre les moyens privilégiés de perfection conseillés par le Christ, les religieux s'engagent à mieux observer le précepte de la charité et à tendre davantage vers la sainteté dès ici-bas[48]. Ils ne pourraient pas choisir des moyens plus parfaits et plus exigeants s'ils n'y étaient pas mûs par un vouloir plus grand de la fin : c'est parce qu'ils ont compris le caractère absolu du précepte de l'amour que ces hommes et ces femmes ont tout quitté et se sont consacrés au service de Dieu.

Aussi ne leur viendrait-il pas à l'idée d'ergoter sur la matière strictement obligatoire de leur vœu d'obéissance. Ils ne connaissent qu'une chose : répondre aussi parfaitement que possible à l'appel de l'amour. S'ils ont fait vœu d'obéir, c'est pour s'obliger pendant toute leur vie à mieux conformer leur volonté à celle de Dieu en adhérant à la volonté de leurs supérieurs[49]. Par le vœu d'obéissance, ils entendent s'engager à pratiquer la vertu du même nom et, par celle-ci, la vertu de charité : « Les vœux de religion, dit saint Thomas, ont pour fin la perfection de la charité[50]. » Telle est l'ultime portée du vœu d'obéissance.

fr. Paul Philippe, O. P.

In II-II, q. 184, a. 3, ad 2, n° v. « Si quis nollet *plus* diligere Deum, non faceret quod exigit caritas. » Saint Thomas, *Ad Hebr.*, VI, lect. 1.

48. « Profitentur aliqui statum perfectionis, qui consistit in his quae organice ordinantur ad perfectionem caritatis; unde perfectio caritatis non cadit eis sub voto sed eis est finis ad quem pervenire conantur per ea quae vovent. » Saint Thomas, *De carit.*, a. 11, ad 12. Cf. aussi *II*ª-*II*ªᵉ, q. 186, a. 2 : « Qui statum religionis assumit non tenetur habere perfectam caritatem sed tenetur ad hoc tendere *et operam dare* ut *habeat* perfectam caritatem. » Et encore *ibid.*, a. 3, s. c : « Accingi *ad comprehendendum* culmen perfectionis proprie pertinet ad religiosis. » Enfin *II*ª-*II*ªᵉ, q. 189, a. 1 : « Religionem ingredi expedit his qui sunt exercitati in praeceptis ut ad *majorem* perfectionem *perveniant*. »

49. Cf. saint Thomas, *II*ª-*II*ªᵉ, q. 104, a. 3 et a. 4, ad 3.

50. « Votum religionis ordinatur sicut in finem ad perfectionem caritatis. » Saint Thomas, *II*ª-*II*ªᵉ, q. 186, a. 7, ad 1.

LE DIMANCHE DE LA PAIX

J'ai connu une jeune fille, pharmacienne de son métier, apôtre par vocation, qui consacrait une partie de ses jours et de ses nuits à la propagande pour la paix. Elle organisait des réunions dans les paroisses, y prenait la parole, multipliait — c'est facile — les citations des Souverains Pontifes qui, de Benoît XV à Pie XII, n'ont pas cessé de prononcer des paroles de paix. Pour elle, point de vacances : elle circulait à travers la France pour convaincre les curés de ne pas rester en marge de ce mouvement. Aujourd'hui, elle est malade, retirée à la campagne, tenue à l'immobilité. Elle a donné sa santé au service de la paix.

Cela nous donne à réfléchir. Que faisons-nous pour la paix du monde ? Et d'abord, pensons-nous qu'il y ait quelque chose à faire et que cela nous concerne ? Oui, nous tous, lecteurs ou lectrices de La Vie Spirituelle, *foyers chrétiens ou religieuses cloîtrées dans les couvents, prêtres de paroisses, infirmières de nos hôpitaux ou institutrices de nos écoles, est-ce que nous prenons notre part dans la campagne pour la paix ? J'entends vos objections, qui furent les miennes (car le scepticisme est un mal difficile à surmonter) : « A quoi bon ? Cela me dépasse. C'est l'affaire des hommes d'État. Au surplus, certains mouvements pour la paix ont des attaches politiques qui ne me plaisent pas. Et d'ailleurs, à quoi cela peut-il servir ? La guerre est fatale. Froide aujourd'hui, elle s'échauffe chaque jour. C'est un orage qui couve. On ne s'oppose pas à l'orage, non plus qu'aux tremblements de terre ou aux raz de marée... »*

« Hommes de peu de foi, pourquoi doutez-vous? » La guerre jaillit du cœur de l'homme. Donc elle relève de la liberté, et par conséquent de la prière et de la grâce. Et quand bien même elle n'impliquerait qu'une très faible marge de liberté, comme il advient dès lors que les mouvements de masse, la psychologie des foules et les déterminismes démographiques interviennent, est-ce que nous n'avons pas encore à notre disposition ces « armes de lumière » que saint Paul nous recommande, et dont la principale est la prière? Après tout, nous demandons bien dans les litanies des saints d'être délivrés de la peste et de la famine, où la part de liberté est réduite à néant, mais qui n'échappent pas pour autant au gouvernement divin. Combien plus est-il en notre pouvoir d'agir contre la guerre, qui est aussi *l'œuvre de l'homme!*

Nous ne sommes pas un troupeau que l'on conduit à l'abattoir. L'opinion publique, malgré tout, joue un certain rôle, et chacun de nous, si infime que soit son influence, peut et doit agir sur elle. Mais ne parlons même pas de l'opinion, laissons de côté l'action politique. Restons sur notre terrain, qui est celui de la prière, de la mystique, de la foi capable de transporter les montagnes. Cela, c'est le moteur immobile qui ébranle le monde : qu'en faisons-nous?

Et que faisons-nous aussi de la docilité à l'Église? Car enfin l'Église nous lance dans la croisade pour la paix. Pax Christi, *c'est le mouvement international des catholiques pour faire reculer la guerre. Son animateur français est l'évêque de Lourdes, son président international est l'archevêque de Paris. Ses activités sont des réunions d'étude, des rencontres internationales, et plus encore la prière commune, réalisée et symbolisée par le pèlerinage annuel de Lourdes où tant de nations se rassemblent. Ses lettres de noblesse sont les directives du pape qui a tant et tant de fois demandé, ordonné et presque imploré les* croyants *de* croire *enfin qu'ils étaient pour quelque chose dans les ultimes décisions qui font pencher la balance du destin — de la Providence — du côté de la guerre ou de la paix.*

Faudra-t-il crier sans cesse dans le désert? Écoutez Mgr Feltin : « Les chrétiens ne connaissent pas assez le facteur de paix qu'ils représentent dans le monde. Ils cèdent beaucoup trop à un complexe d'infériorité. Il est grand temps d'en sortir. »

Écoutez le cardinal Gerlier : « Il faut en quelque sorte faire violence au ciel. Mais si la prière qui monte de la terre à cette intention est assez ardente, assez unanime, assez persévérante, si elle jaillit de cœurs purifiés qui auront d'abord établi en eux-mêmes le règne de la justice et de l'amour fraternel, si nous la faisons passer par les mains de la Vierge Marie, notre Mère, pourrions-nous désespérer de son efficacité sans manquer à la vertu d'espérance ? » Et s'il vous faut de plus hauts répondants, écoutez le Souverain Pontife Pie XII qui « souhaite que Pax Christi *continue à répandre partout la conception chrétienne de la paix et à créer le climat d'entente universelle qui prépare la vraie et profonde réconciliation entre les hommes et entre les nations ».*

Si enfin cela ne suffit pas à mettre en branle votre prière et votre action (« s'ils n'écoutent pas Moïse et les prophètes, dit Abraham au mauvais riche, même si quelqu'un ressuscite d'entre les morts, ils ne seront pas persuadés »), écoutez donc le Christ lui-même : « Bienheureux les pacifiques, parce qu'ils seront appelés fils de Dieu. »

Voilà pourquoi vous travaillerez, prierez, ferez pénitence ou plus simplement prendrez de la peine afin que le dimanche de la paix, ce dimanche 4 mai, soit dans toutes les paroisses une manifestation de foi et d'espérance. Non pas une cérémonie parmi d'autres, mais un cri jailli du cœur, cri d'angoisse et cri d'espérance. Il faut faire violence au ciel, car, dit encore Mgr Feltin : « la paix est devenue non plus le premier, mais le *problème de notre temps ».*

APOSTOLUS.

On peut écrire pour tout renseignement à *Pax Christi*, 32, rue Barbet-de-Jouy, Paris-7e. Un album intitulé *Les catholiques artisans de la paix* sera mis en vente le 4 mai.

ICONOGRAPHIE MARIALE

Le mois de mai nous invite à présenter aujourd'hui quelques ouvrages qui nous proposent, par la médiation joyeuse et transparente de l'image, le visage et le mystère de Marie.

Ce propos est fort bien rempli par l'ouvrage allemand de L. Schreyer, *Effigie de la Mère de Dieu*[1]. *Un livre d'images, un livre de lecture*, annonce le sous-titre. Les lectures sont de courts morceaux choisis, groupés par sujets : Marie Immaculée, Vierge, pleine de grâces, Mère de l'Homme-Dieu, montée au ciel, Mère des hommes et médiatrice de grâces. Le florilège est des plus variés; nous y rencontrons les Pères, les Docteurs et les Papes, les théologiens et les mystiques, sans oublier les textes de l'Écriture, auxquels l'auteur donne par sa traduction rythmée et sa présentation typographique aérée, la place de choix qui leur revient.

La deuxième partie de l'ouvrage se compose de soixante-quatre planches empruntées (sauf quatre plus tardives) à l'art du XI^e^ au XV^e^ siècle, tant en Orient qu'en Occident. Le choix est remarquable. L'auteur met chaque reproduction en rapport avec un des textes de la première partie, mais ne se borne point là : en regard de chaque image, il donne un commentaire iconographique simple et suggestif. On ne saurait trop louer la disposition typographique : le commentaire est présenté en regard de l'image. Pas de recherches. Pas de pages à tourner. Tandis qu'on lit l'explication, l'œuvre d'art reste dans le champ visuel, et d'un trait l'œil va à chaque détail. Certaines difficultés techniques empêchent la plupart des éditeurs de réaliser une telle présentation. Remercions les éditions Herder de prouver que la chose est possible et de nous en faire goûter l'agrément.

Un livre d'images, un livre de

1. *Bildnis der Mutter Gottes. Ein Schaubuch und Lesebuch*, Freiburg, Herder, 1951, in-8° de 128 pp. et 64 planches, plus une planche liminaire en couleurs. Reliure toile, ornée d'incrustations d'or; dimension 240 × 170. Prix : DM 18,5.

lecture, tel est aussi le programme du beau livre de M. Vloberg, *La Vie de Marie, Mère de Dieu*[2], luxueusement édité chez Bloud et Gay. Depuis plus de trente ans, l'auteur consacre toutes ses activités à l'iconographie mariale. Aussi est-ce l'illustration qui constitue l'intérêt principal de l'ouvrage. La sélection de plus de deux cents images satisfera les exigences des publics les plus divers. Elle réunit en proportions harmonieuses documents archéologiques, paysages palestiniens et œuvres d'art, et parmi ces dernières, de loin les plus nombreuses, les chefs-d'œuvre connus, méconnus (tel cette extraordinaire gravure de Gustave Doré sur la prédestination de Marie), ou inédits. M. Vloberg sait choisir et il sait aussi, souvent, mettre en valeur par des rapprochements[3] ou découpages[4] suggestifs les œuvres qu'il a choisies.

Que penser du texte qui sert de cadre à ces riches illustrations ? Écrire une vie de Marie est toujours une tâche difficile. Les données historiques fragmentaires des évangiles (quelques épisodes ou mentions réparties de l'Annonciation à la Pentecôte) et les deux dogmes qui définissent le point de départ et l'aboutissement de la destinée de Marie, l'Immaculée Conception et l'Assomption, ne permettent guère de composer à proprement parler sa « biographie ». Les données géographiques, archéologiques et théologiques permettent d'étoffer et de concrétiser quelques-unes de ces données. Mais la pente est glissante qui va du certain au conjectural. Plus fragile encore est le secours des apocryphes, des récits de visionnaires, et de nombreuses traditions dont le point de départ commun semble être cette pieuse excitation de l'imagination qui ne se résigne point à ignorer.

L'auteur connaît toutes ces sources et reste un peu partagé. Tantôt il les regarde en historien et tantôt en poète. L'historien critique les légendes que les dévots ont multipliées. Le poète, cependant, leur garde quelque attachement : il y discerne une âme de vérité. Là où les données scripturaires sont étoffées, le poète et l'historien se rejoignent. Et les épisodes évangéliques revivent de façon suggestive. Dans la mesure où ces bases manquent, on devine sous l'apparence continue du texte une sorte de dialogue. Tantôt le critique domine, et tantôt le poète s'évade, remonte d'un bond le cours des siècles, et parle en témoin des événements. Suivant les lectures et les passages, on trouvera en ces alternances quelque difficulté ou quelque charme. La seconde impression se fût imposée si l'auteur avait confié, telles qu'il les ressentait, les alternatives de son dialogue inté-

2. Paris, 1949, in-4° de 318 pp., 210×275. Prix : 2.600 fr. Contrairement aux usages publicitaires, la fausse couverture est ici de qualité très inférieure à l'ouvrage.

3. Ainsi pp. 44-45, 46-47, 138-139, 210-211.

4. Ainsi pp. 80, 95, 191.

rieur au lieu de les voiler par de vaporeuses transitions.

Il me semblerait difficile d'apprécier la valeur de l'ouvrage sans distinguer la part qui revient à ces deux personnages qui habitent l'âme de M. Vloberg. Le poète allie deux qualités qui se complètent. Une contemplation authentique et habituelle de la Vierge l'inspire. Il la traduit non de façon abstraite, mais en traits concrets et incarnés qui souvent nous touchent. Les questions délicates qu'il rencontre — telle la virginité de Marie, que certains théologiens abordent de façon si maladroite — ne trouvent jamais son tact en défaut. Par contre, les théologiens chicaneront quelques hyperboles [5] que le lecteur, avec l'aide du contexte, réduira de lui-même à de justes proportions.

De l'archéologue on admire les vastes connaissances, mais on regrette que, faute de notes, toute cette science (dont la bibliographie donne quelque idée) reste allusive. On ne peut, de ce fait, discerner les bases et le degré de certitude des opinions avancées par l'auteur. Ce regret, nous avons eu l'occasion de l'exprimer à propos d'ouvrages semblables [6]. Vraiment, des références effaroucheraient-elles à ce point le grand public? Et n'attireraient-elles pas une clientèle avide de documentation? Quoi qu'il en soit, les éditeurs d'iconographie mariale semblent généralement peu favorables à un appareil de notes. De ce fait, il n'existe actuellement aucun instrument de travail d'ensemble pour cette spécialité. Les travaux du XIX[e] siècle : Cahier, Rohaut de Fleury, etc., malgré tant d'insuffisances, restent sur bien des points les sources les plus précieuses.

Aussi attendons-nous avec quelque impatience la parution du *Dictionnaire d'Iconographie mariale*, auquel M. Vloberg travaille depuis plusieurs années [7]. Enfin, nous aurons là toute cette science accumulée depuis plus de trente ans que tant de chercheurs viennent quêter au domicile de l'auteur, toute cette science dont il ne nous a donné jusqu'ici que la menue monnaie. « Il y aura bien des lacunes », dit-il modestement. Certes ! Quel dictionnaire n'en a pas? Mais enfin on aura une base, au lieu d'être réduit à glaner çà et là des éléments épars.

Parmi ces éléments de documentation sérieuse, il faut signaler l'attachante monographie de

5. Ainsi p. 10 : « La prédestination de son Fils implique la sienne, également à part; *dans le même sens que lui* elle est avant les âges et les abîmes. » P. 86 : « A Joseph s'applique implicitement l'éloge de Jésus disant de Jean-Baptiste : « Parmi les fils des hommes il n'en est pas de plus grand. » *Sans doute possible*, le Sauveur devait faire cette restriction mentale : « Il n'en est pas de plus grand après mon Père adoptif. » C'est nous qui soulignons.

6. Dans *La Vie Spirituelle*, 85 (1951), p. 195.

7. A paraître par fascicules chez Bloud et Gay. La rédaction en est actuellement à la lettre F.

l'Allemand R. E. Kuhn, *Madones baroques et rococo à Würzbourg* [8]. Ce titre paraîtra peu alléchant à beaucoup de Français qui font profession de mépriser ces styles. L'admirable couverture du volume : cette madone d'Assomption montant entre deux fenêtres pleines de mystère avec leurs fins rideaux de dentelles — suffira pour élever beaucoup de lecteurs au-dessus de leurs préjugés. Ils auront envie d'ouvrir le volume. Ils y apprendront que Würzbourg est du point de vue de l'art marial une cité unique, où presque chaque maison a sa madone. Une carte panoramique en situe cent cinquante-deux pour les seuls styles considérés. Ils apprendront aussi que, le 16 mars 1945, la guerre fit ses ravages dans ce vivant musée... Ils comprendront mieux le prix de cet ouvrage qui en conserve le souvenir [9].

Signalons enfin un livre qui ne se rattache que par l'extérieur au fil conducteur de cette recension : la couverture reproduit l'attachant visage et les chauds coloris de la Vierge de Memling. Cette couverture choisie fait sentir dès l'abord en quel esprit ouvert et sympathique le pasteur luthérien H. Asmussen aborde celle qu'il se plaît à appeler *la Mère de Dieu* [10]. Avec beaucoup de loyauté et d'indépendance, l'auteur révise les négations luthériennes et aborde sans préjugé les affirmations catholiques. Ne nous attendons pas à ce qu'il les adopte toutes. L'Immaculée Conception et l'Assomption restent étrangères à ses perspectives. Du moins retrouve-t-il la place de Marie dans l'histoire du salut et même sa médiation. Cette redécouverte se situe dans le prolongement d'une autre : la médiation sacerdotale dans l'Église (pp. 50-51) :

> Si l'on voulait enlever au sacerdoce le caractère médiateur, le sacerdoce serait une farce. Qui est prêtre... est aussi médiateur...
>
> Marie a sa place dans cette médiation, parce qu'elle est un membre éminent de la légion sacerdotale. La question — pour la Mère de Dieu comme pour les autres chrétiens — est seulement celle-ci : s'agit-il d'une médiation *dans* le Christ ou d'une médiation *à côté* du Christ (*in Christus oder... neben Christus*). Car là est manifestement la distinction d'où dépend absolument tout. Reconnais-

8. *Würzburger Madonnen des Barock und Rokoko*, Aschaffenburg, P. Pattloch Verlag, 1949, in-8° de 277 pp., 26 planches et une carte panoramique hors texte. Reliure toile.

9. Le livre se divise en trois parties : les artistes, les types iconographiques, le rapport de la plastique à l'architecture, enfin cinquante-deux reproductions. Je remarque dans mon exemplaire un phénomène de double impression aux figures 49-50. Ce léger accident mis à part, l'ouvrage est d'une présentation parfaite. Plusieurs répertoires en rendent l'utilisation commode. Excellente bibliographie pp. 215-217.

10. *Maria, die Mutter Gottes*, Stuttgart, Evangelisches Verlag, 1951, in-8° de 61 pp., 21×13. Reliure toile. 4,50 DM.

sons-nous une médiation à côté du Christ ? Alors l'honneur du Christ est mis à mal. Mais considérons-nous une médiation des chrétiens dans le Christ ? Alors nous manifestons que le travail du Christ n'est pas resté sans fruit.

On devine que ces redécouvertes supposent pour le moins un assouplissement des positions protestantes sur la justification extrinsèque et le rôle de l'activité humaine dans l'œuvre du salut. Aussi la clé des positions d'Asmussen nous semble être ce beau texte (p. 15) :

> Dans notre Église on aime à dire que la grâce seule est efficace. On le dit avec raison. Mais le poids (*Gewicht*) d'une telle affirmation apparaît seulement si l'on considère que la grâce n'opère seule qu'en ceux qui coopèrent. Et Marie se dresse dans l'histoire de l'humanité comme le signe que la grâce n'opère seule qu'en ceux-là qui coopèrent.

R. Laurentin.

LE QUATORZIÈME CENTENAIRE DE L'ABBAYE SAINTE-CROIX DE POITIERS

Époque étrange, que ce VI^e^ siècle français, où une légitime épouse, Radegonde, sans rompre son mariage, obtient de son époux et de l'Église, de vivre au loin consacrée par un vœu perpétuel, et abandonnant ses enfants (les quatre fils d'un premier lit de Clotaire), de se donner à l'éducation de ses moniales. Barbarie d'une nation qui se cherche dans la violence de ses passions, mais aussi dans le respect sacré de la parole donnée : Clotaire, subjugué par sa femme, s'étant laissé arracher la permission de partir qu'elle sollicitait, ne la retirera pas, malgré la solitude à laquelle il s'est condamné. Femme étonnante, surtout, qui pressent et qui sait, et qui pour cela rompt les ordres traditionnels. Elle suit l'appel de ce destin providentiel au travail dans cette race qui fut d'abord bénie dans ses femmes, les reines sainte Clotilde et sainte Radegonde après la bergère sainte Geneviève. Les évêques, saint Médard de Noyon et bientôt saint Grégoire de Tours, sont là auprès de la reine, puis auprès de la moniale Radegonde, comme jadis saint Rémi auprès de Clotilde.

Sainte Radegonde a dû, pour tenir son rôle, apparemment le

trahir en abandonnant son roi. Elle s'imposa peut-être plus vivement à lui par la gloire de sa sainteté et de ses miracles au prestige de laquelle il dut de rester fidèle. En un royaume qui allait bientôt se déchirer dans la lutte sans merci de deux femmes, Brunehaut et Frédegonde, sa belle-fille et l'ambitieuse étrangère, Radegonde garde la paix de son royaume par sa sainteté et son désintéressement, et par la ferveur de ses moniales. Cette sainte française, d'origine princesse de Thuringe, vit sa race détruite par les ambitions de la race où elle entra : conflits de familles ou de nations, qui tissent la trame de l'histoire et que notre temps voudrait enfin surmonter.

Fondatrice d'un monastère, il ne lui suffit pas, comme à tant d'autres princes, d'assurer de loin une fondation par ses ordres et ses deniers; elle en prend tout le souci et la direction, bien qu'elle en laisse par humilité le titre d'Abbesse à une autre; trente-deux ans, elle y vit et y meurt sans plus en sortir, donnant par sa fidélité et son austérité un exemple qui déborde les murs du monastère. Mais reine également elle sait concevoir un grand projet et, pour le réaliser avec magnanimité, user de toute l'étendue de son crédit. Non point qu'elle vise à faire œuvre originale : elle choisit au contraire une des règles existantes, celle toute récente de l'évêque d'Arles, Césaire, en attendant que deux ou trois siècles après, la règle bénédictine pénétrant en France, ne soit adoptée à son tour. Mais si d'autres monastères existaient avant le sien, aucun ne survécut à cette ère mérovingienne qui avait semé la France d'innombrables monastères, tant d'hommes que de femmes.

Des documents nous ont conservé l'essentiel de son histoire : l'alerte des Arabes s'emparant de Poitiers, avant d'être repoussés par Charles Martel, fait fuir les religieuses pour quelques semaines. Au temps des Normands, ce sont les seules reliques de la fondatrice qu'on envoie à l'abri quelques années dans un monastère fortifié des environs. A la fin du XV^e^ siècle, tenté par la formule adoucie des chanoinesses régulières, le monastère est retenu dans l'observance monastique par un rattachement semi-canonique à l'Ordre de Fontevrault qui lui donne quelques abbesses de sang royal. La Révolution le surprend dans la ferveur, et les religieuses, regroupées clandestinement, après quelques mois de prison, obtiennent dès 1802 la permission de reprendre l'habit et s'établissent dans des dépendances de leur ancien monastère ruiné. Elles avaient sauvé les reliques de la Croix et ce que les guerres de religion avaient laissé subsister des reliques de leur fondatrice. C'est sous l'influence des moines de Solesmes que le monastère est revenu en 1873 au parfait usage bénédictin; restitué en abbaye en 1932, il recouvra en 1951 le privilège des vœux solennels.

De cette miraculeuse permanence, Radegonde dirait volontiers qu'elle a pris d'avance elle-même la garantie : pour se prémunir contre la fragilité de ses filles et les aléas d'un monde qu'elle connaissait trop, elle a, selon la forte dévotion de son

siècle, conçu de se signer de la Croix, de se sceller sous la Croix, en demandant à l'empereur de Byzance (l'unique empereur en ce temps-là de toute la chrétienté), Justin II, une insigne relique du Bois du Salut. Elle l'obtint, l'ambassade revint avec son trésor en 569, accueillie par les hymnes inspirés par l'occasion à Fortunat : *Vexilla Regis prodeunt*, et *Pange lingua gloriosi*. Ainsi, sept siècles avant saint Louis, une reine de France avait mis sa fondation et le royaume sous la garde de la Croix du Christ, elle avait inspiré à son poète ami les grands poèmes qu'a reçus l'Église universelle pour chanter dignement la Passion.

Un grand jeu doit célébrer à Poitiers cette haute histoire, le 3 mai prochain. Il aura pour cadre la collégiale construite par la sainte (et reconstruite aux XI^e^ et XIII^e^ siècles) pour y déposer son corps et ceux de ses moniales; il s'achèvera par l'adoration de la relique de la Croix.

D'autres solennités sont prévues, religieuses et civiles : les journées d'études mérovingiennes. Un film est en préparation, une médaille est gravée.

Il faudra surtout que parte de là un renouveau de culte envers cette héroïne nationale qui, à sa façon, mit sa royauté au service de son peuple : elle le fit sous la forme austère, mais authentique, du renoncement à toute gloire humaine et de la très pure recherche de Dieu, mais la France ne s'y est pas trompée, qui érigea en son honneur plus de soixante-dix églises ou chapelles en toutes les provinces. Qu'elle s'honore aujourd'hui de garder plus vivante que jamais son œuvre, l'Abbaye royale de Sainte-Croix, et de vénérer son tombeau comme un des grands sanctuaires de la foi.

R. P. Giraud-Mounier, O. P..

A TRAVERS LES REVUES

FORMATION ET INFORMATION DOCTRINALES

LUMIÈRE ET VIE a consacré son deuxième numéro (février 1952) au symbole des apôtres. Cette présentation peut être donnée comme un modèle à quiconque veut éclairer un large public cultivé sur une question particulière, en tenant compte du dernier état des connaissances historiques et sans entrer dans le domaine de la pure érudition. Voici, par exemple, de Mgr Garrone, parmi les *simples réflexions sur l'unité du symbole*, ces excellentes notations :

> Il serait vain de prétendre reconstruire le *Credo* à partir d'une idée qui l'engendrerait par déduction. Il enregistre la trace des pas de la charité souverainement libre de Dieu. Les initiatives de cette charité font de ce chemin une suite d'imprévisibles triomphes de l'Amour sur le possible, une suite de bonds par-dessus le désir, au delà de l'attente.
>
> Le *Credo* est ce qu'il y a de plus contraire à l'immense système rêvé par la raison géométrique d'un Taine. On peut remonter pas à pas par analyse le chemin suivi par la grâce; aucune synthèse déductive ne le descendra jamais. A chaque étape un précipice se creuse sur lequel seules la générosité divine et la révélation sont capables de jeter un pont. On ne conclura jamais de la Création à l'Incarnation ni de l'Incarnation à l'Église...
>
> ... L'unité du *Credo* demeure l'unité d'un tout complexe, divisé et articulé.
>
> Il est bon de se souvenir que cette expression articulée n'est pas la seule dont soit dotée notre foi : il y a les sacrements. Ceux-ci ne peuvent se passer de l'expression articulée, mais leur mode propre d'évocation reste original et à certains égards plus complet.
>
> La puissance d'évocation du Sacrement eucharistique en particulier est d'une admirable plénitude : tous les autres sacrements viennent s'y recueillir et s'y alimenter; aucun d'entre eux n'est fait pour dire tout comme l'Eucharistie... L'unité perçue dans la méditation du *Credo* se goûte dans la contemplation de l'Eucharistie.

Suivent quatre articles de qualité, sur la profession de foi dans l'Ancien Testament, sur les origines du symbole dans le Nouveau, sur sa mise en la forme

actuelle à l'âge patristique, et sur le symbole dans la foi de l'Église. La lecture intégrale de cet ensemble donne une impression de sérieux et d'équilibre qui est des plus réconfortantes. Il faut encourager les rédacteurs et collaborateurs à poursuivre cet effort, et les lecteurs à puiser à une aussi bonne source.

Les CAHIERS SIONIENS (5e année, n° 4, décembre 1951) publient une petite, mais excellente étude du P. Démann sur Lc, 23, 34 : *Père, pardonne-leur.* Il veut faire justice d'une interprétation qu'il trouve trop courante de ce mot du Seigneur en croix. Aussi bien par l'analyse des plus anciens commentateurs que par l'étude des passages parallèles du Nouveau Testament, le P. Démann établit que Jésus a prié pour tous ceux, juifs ou romains, qui, au cours de sa Passion, lui ont été cause de condamnation, de souffrance ou de mort. C'est une erreur d'exégèse de restreindre la prière du Seigneur (ou de l'étendre) au peuple juif seul et en bloc, dans une sorte de solidarité en laquelle il porterait tout l'opprobre de l'exécution du Calvaire. (« ... et nous voilà en plein mythe du *peuple déicide* chargé d'une sorte de second péché originel... »). Et l'auteur termine ainsi son article :

> Une dernière question reste à poser. La prière consignée en Luc nous est-elle donnée comme un modèle, est-elle destinée à être redite, à être répétée comme telle ?
>
> La question peut paraître étrange. Le Christ n'est-il pas exemple à imiter dans tout ce qu'il fait, dans tout ce qu'il dit ? Oui et non. De toute évidence il y a des gestes que lui seul pouvait poser, des paroles que lui seul avait le droit de prononcer...
>
> Nous entendons Paul prier : *Frères, le vœu de mon cœur et ma prière à Dieu pour eux sont pour leur salut. Car je leur rends ce témoignage : ils ont du zèle pour Dieu, mais qui n'est pas éclairé* (Rom., 10, 1-2). Mais nous ne nous imaginerions pas Paul priant : « Père, pardonne-leur, car ils ne savent pas ce qu'ils font. » Nous comprenons bien que saint Pierre puisse déclarer à un groupe d'hommes déterminés, au sujet d'un crime déterminé : *Je sais bien, frères, que c'est par ignorance que vous avez agi, comme vos chefs aussi* (Act., 3, 17), ou qu'Étienne puisse prier pour ses persécuteurs : *Seigneur, ne leur comptez pas ce péché* (*ib.*, 7, 60), précisément parce que ni l'un ni l'autre n'atteignent à l'ampleur de la prière de Jésus dans Luc. Sur d'autres lèvres que les siennes, le seul sens global dont cette prière est susceptible est celui d'une demande de pardon pour tous ceux qui, par leurs péchés, atténués par leur aveuglement, se sont rendus complices des adversaires de Dieu et du Christ, pour tous les pécheurs, sans exclure soi-même. Autrement ne risquerions-nous pas de ressembler au Pharisien de la parabole : *Mon Dieu, je vous rends grâces de ce que je ne suis pas comme le reste des hommes ?* Parole que le Christ aurait pu prononcer en vérité (il ne l'a pas fait !), mais lui seul et personne d'autre. Il en est de même pour Luc, 23, 34.

Dans une chronique du P. Bouëssé, O. P., dans L'ANNÉE THÉOLOGIQUE AUGUSTINIENNE (1952, fascicule I), ces quelques phrases, commentaires du discours de Pie XII sur l'état de perfection :

> On devra désormais revenir aux vocables traditionnels et officiels

de l'Église : prêtres séculiers et prêtres réguliers. Qu'on cesse d'entendre péjorativement l'épithète de séculier pour le clergé dont c'est le qualificatif et qu'on ne lui substitue plus pour l'opposer au clergé régulier l'adjectif « diocésain ». Que nul prêtre séculier ne se targue plus, comme d'une prérogative, d'être de l'ordre de Jésus-Christ ou de saint Pierre : prétention sotte parce qu'erronée.

... A quiconque redouterait que l'exhortation de Pie XII amène les diocèses à se vider du clergé séculier qui les dessert, le pape répondrait qu'alors les prendraient en charge des prêtres du clergé régulier selon la volonté de Dieu ainsi manifestée... (pp. 70-71).

PANORAMAS D'ÉGLISE

L'UNION MISSIONNAIRE DU CLERGÉ DE FRANCE (janvier 1952) publie sept pages remarquables du P. Dumont, directeur du Centre Istina : *Où en est le mouvement œcuménique ?* Laissant à un prochain numéro de présenter l'œcuménisme catholique, il situe l'actuel effort d'unité entre les confessions chrétiennes séparées de Rome, essaye de définir « nature et but de la communauté œcuménique », et mentionne ses « deux voies de développement »; l'une, sous le signe « foi et constitution », cherche l'unité par la voie des structures d'Église et de la confession de foi; l'autre, sous le signe « vie et action », favorise les activités, charitables ou sociales, à tous les plans et notamment au plan international, communes aux différentes confessions. Le P. Dumont note l'attitude du conseil œcuménique à l'égard de l'Église romaine, attitude faite « de considération respectueuse et de regret » :

Considération respectueuse, en raison de la position extrêmement nette et ferme de l'Église romaine en matière d'Unité de l'Église : en raison aussi du prestige considérable de ses théologiens et, plus généralement, du développement en son sein de toutes les sciences ecclésiastiques; en raison enfin de l'intense vitalité chrétienne et de l'authentique sainteté qui s'y manifestent. Regret, non point tant peut-être de voir l'Église romaine se refuser à entrer dans la communauté œcuménique (car on comprend que l'exclusivisme de la position romaine rend la chose sinon absolument impossible, du moins difficilement réalisable dans l'état actuel des choses), mais du peu d'attention accordé dans les milieux catholiques à l'immense travail entrepris, au nom même du Seigneur Jésus, en vue de réparer les dommages causés à son Église au cours des siècles par les atteintes portées à son unité.

Et, en tête de son article, le P. Dumont avait fait ces remarques attristées :

Le problème de l'Unité chrétienne, parce qu'il est au premier chef un problème d'Église (il faudrait dire : le problème de l'Église) devrait intéresser en tout premier lieu le clergé. On constate cependant qu'il est, en général, plus aisé de provoquer à son endroit l'intérêt des fidèles que celui des ecclésiastiques. Com-

ment expliquer cette anomalie ? Il ne serait sans doute pas difficile d'en déceler quelques raisons d'où de précieuses leçons pourraient être déduites...

Le même numéro de la même revue fait la chronique des journées des directeurs diocésains des œuvres pontificales missionnaires tenues en 1951 (pour la première fois depuis 1939). On y a beaucoup accusé un certain glissement d'intérêt qui s'est opéré dans la jeunesse cléricale de France vers les « missions » de l'intérieur, au détriment des missions de l'extérieur. Des remèdes ont été étudiés pour que celles-ci ne souffrent pas néanmoins de ce moindre intérêt, voire d'une certaine désaffection qui serait grave et douloureuse. La même chronique signale l'effort des revues missionnaires actuellement publiées en France, et un certain regroupement de leurs activités dispersées. On signale notamment que *Jeunesse et Missions*, jusqu'aujourd'hui dirigée par les Pères Salésiens, va passer à une direction et rédaction élargie, pour rendre son effort, déjà pourtant si remarquable, mieux qualifié encore et adapté à des besoins évidents. On ne peut que louer cette volonté de groupement des énergies au service d'une telle cause !

La préoccupation des appels du dehors ne doit pas laisser indifférent aux choses de chez nous ou de nos voisins. On est intéressé par la présentation groupée que fait La Revue nouvelle (Casterman, 15 mars 1952) des lettres pastorales pour le Carême 1952 des six évêques de Belgique. Doléances au sujet de la pénurie des vocations religieuses, à Liége; même préoccupation, parmi d'autres, à Bruges; constatation, à Gand, d'une certaine moindre fréquentation des sacrements et moindre assistance à la messe dominicale; avertissement, à Tournai, au sujet d'une morale familiale compromise par le climat de la vie moderne contemporaine; rappel, à Namur, de l'absolu primat des choses du Royaume de Dieu dans un monde qui l'oublie et semble de ce point de vue en perte de vitesse. On sent que les grandes préoccupations pastorales contemporaines se rejoignent par-dessus les frontières. La lettre du cardinal-archevêque de Malines sur l'Eucharistie, *mysterium fidei*, fait un beau couronnement à cet ensemble, notamment par sa note d'insistance sur la discipline eucharistique restaurée par Pie X.

UNE REVUE FRANÇAISE DE DROIT CANONIQUE

Il faut saluer avec joie la jeune Revue de Droit canonique, seule de langue française. La voici âgée de plus d'une année et, puisque trimestrielle, riche déjà de quatre livraisons. A vrai dire, on est un peu gêné pour porter un jugement. D'une part, aucun

liminaire n'a tenté de situer les objectifs ni l'esprit de la revue (à moins qu'il ne faille reconnaître ce rôle à un trop court article, excellent d'ailleurs et qui aurait mérité un meilleur relief, de Mgr Garrone sur la *Position présente du Droit canonique;* mais cet article n'est que le troisième du premier numéro; y a-t-il là, de la part de la direction, une intention de réserve?). D'autre part, à lire les quatre livraisons parues, on a l'impression d'un effort qui cherche encore un peu sa ligne, d'une façon d'ailleurs sincère et qu'on ne saurait trop encourager. Car, de toute évidence, il manquait aux canonistes français un moyen d'expression et d'échange. Il est significatif quand même que, dès sa naissance, à côté d'un directeur général, la revue ait voulu se donner un « directeur de la partie historique », et un « directeur de la partie médicale ». De fait, les articles de neurologie ou psychiatrie sont déjà relativement nombreux. Et on relève quelques bons articles d'histoire, comme celui, récent, sur *Les conditions juridiques de la consécration des vierges dans la liturgie latine des origines à nos jours*, qui sera sans doute une bonne contribution à l'historique tant attendu du vœu simple en face du vœu solennel à travers les âges chrétiens. L'importance accordée à deux grandes disciplines humaines contemporaines, la médecine et l'histoire, dénote le sens de l'effort de nos canonistes; et c'est un effort largement humain. Il ressort aussi de plusieurs autres éléments de la revue, notamment des consultations qui sont des réponses à des « cas » de conscience posés à la rédaction. Le spécialiste, par exemple, des consultations au sujet de l'état religieux a donné plusieurs réponses marquées au coin de l'expérience et d'un véritable sens évangélique. Le signataire des consultations de Droit liturgique donnerait sans doute raison à un récent article de M. Martimort dans La Maison-Dieu (n° 29, pp. 112-115) lors d'une petite querelle amicale qui l'opposait au rubriciste de l'Ami du Clergé. Il s'agit de savoir si la science des textes officiels en leur lettre est le dernier recours des liturgistes ou s'il n'y a pas d'autres principes qui puissent les éclairer ou modifier, notamment le recours à l'autorité vivante des évêques, juges des coutumes locales et des dispenses dont ils peuvent avoir obtenu un certain droit. Voici quelques phrases à ce sujet de notre spécialiste :

> ... Il va sans dire que l'on n'appliquera pas sans discernement n'importe quelle rubrique à n'importe quelle église... L'Église a toujours eu un particulier respect pour la coutume, pourvu qu'elle soit raisonnable et légitimement prescrite. Le législateur ecclésiastique ne fait aucune difficulté pour admettre qu'un usage contraire à une loi puisse être meilleur que celui que prescrivait ladite loi : ceci vaut même en matière de liturgie, aucun texte juridique ne soustrayant a priori la liturgie à l'action toute naturelle et normale de la coutume à la fois raisonnable et légitimement prescrite par une communauté compétente...
>
> ... Quant au caractère « louable » de coutumes contraires au cérémo-

nial, il devra être, évidemment, estimé par des personnes liturgiquement (c'est-à-dire théologiquement, historiquement et rubricalement) compétentes, et finalement par l'évêque...

... On n'oubliera pas qu'un usage, avant d'être immémorial, doit commencer par exister; c'est une évidence qu'oublient peut-être trop ceux qui ont tendance à n'accorder intérêt aux coutumes que lorsqu'elles sont certainement prescrites, alors que la période la plus intéressante, canoniquement et liturgiquement, est au contraire celle où un usage, doué des conditions de légitimité requises, commence, puis continue doucement sa prescription... (n° 2, pp. 246-247).

Cette note humaine est sans doute un caractère de la nouvelle revue. Elle vaut d'être signalée. Remarquons aussi l'appel fait à la collaboration des spécialistes de sociologie religieuse pour une enquête « à travers les Statuts synodaux des évêchés de France », annoncée pour 1952, et qui peut donner des fruits pleins d'intérêt. (On aime signaler à cette occasion un article de la Nouvelle Revue théologique (février 1952, p. 146) sur « apostolat d'implantation et apostolat de défrichement dans les institutions ecclésiastiques »; écrit par M. Noubel, professeur à Toulouse, il met en relief la souplesse du Droit actuel pour l'adaptation de nos mœurs pastorales aux exigences d'une organisation de doyennés missionnaires.)

On remarquera aussi dans la Revue de Droit canonique l'article du P. Delchard, S.J., sur l'état de perfection dans les instituts séculiers, où il s'efforce de mettre en son plein relief la condition du nouveau-né : état juridique de perfection, remarque-t-il, et non état canonique. Et dans l'analyse de cette distinction il situe l'Institut séculier en son originalité. Il y a là une pensée qui se cherche, accueillante à la récente création pontificale comme à l'appel de la vie. Il faudra l'aider à sortir d'une certaine confusion où, malgré tout, elle se tient encore.

En conclusion, on se permettra d'exprimer à la Revue de Droit canonique quelques souhaits, témoins de la sympathie qu'on lui porte : qu'elle puisse élargir encore le recrutement de ses collaborateurs et devenir ainsi bien représentative des milieux des canonistes de culture française, les aider à prendre conscience de leur rôle qui est grand, en pleine liaison avec les autres milieux de penseurs chrétiens, de théologiens notamment et de pasteurs les plus en contact avec la population évangélisée ou à évangéliser; qu'elle nous informe amplement, non seulement des décisions du pouvoir législatif, mais de la jurisprudence des églises locales; et que, notamment, née providentiellement à Strasbourg où elle a son siège et ses services d'administration, elle nous apporte des contacts avec des canonistes d'au delà du Rhin.

J. B.

COURRIER DES LECTEURS

M. Jean Sauvenay, de Chaville, nous écrit :

L'annonce du Congrès eucharistique de Barcelone a été une grande joie pour tous les catholiques. Ce Congrès n'est-il pas l'occasion de manifester ce qui nous unit le plus profondément sur le plan international, en dépit de toutes les diversités ? Je me suis réjoui tout spécialement, pour ma part, de voir choisi le thème de la paix, à un moment où le problème de la guerre et de la paix est la hantise de tous les hommes, et particulièrement des milieux ouvriers.

C'est vous dire avec quel intérêt j'ai lu le programme général et les schémas d'études de diverses sections particulières. Les thèmes de la section liturgique, sur lesquels je m'arrêterai, m'ont paru extrêmement riches. J'espère que ce Congrès sera l'occasion de les approfondir. De telles recherches rendraient de grands services à tous. Je pense, par exemple, à tout ce que pourrait en tirer un mouvement comme *PAX CHRISTI*.

Une expression toutefois m'a choqué. Il est question dans le schéma liturgique de la présence personnelle du Christ dans l'Eucharistie et de la « visibilité du Christ dans la personne sacrée du pape ». S'agit-il d'une notion qui m'avait jusqu'à présent échappé ? Peut-on dire que le Christ présent dans l'Eucharistie soit visible dans le pape ? Je me souviens d'avoir appris que le pape est le « représentant » du Christ, le pasteur suprême. Mais je n'avais jamais rencontré cette expression : visibilité du Christ dans la personne sacrée du pape. Ce serait donc une sorte de privilège, alors que le Christ n'est même pas visible dans l'Eucharistie ?

La phrase qui vous a étonné a certainement l'intention d'exprimer une vérité de foi catholique selon laquelle le Pontife romain, pour reprendre les termes du Concile de Florence, est le « véritable vicaire du Christ, la tête de toute l'Église, le père et le docteur de tous les

chrétiens » (Decr. pro graecis). Mais nous convenons volontiers que cette vérité est bien mal exprimée.

Notre-Seigneur pouvait dire à Philippe : Qui m'a vu a vu le Père *(Jn, 14, 9); mais Philippe ne pouvait voir le Père avec ses yeux de chair, il ne pouvait le « voir » qu'avec les yeux de la foi. Or, à parler strictement, la foi n'est pas une vision, mais une adhésion : il voyait un homme, il croyait à Dieu;* aliud vidit, aliud credidit.

Qui voyait Jésus, voyait le Père, en ce sens que le croyant, en voyant Jésus, adhérait au Père présent et agissant en lui, se savait par la foi devant le Père. Mais depuis que l'Ascension a retiré de nos regards le corps physique du Verbe incarné, il ne peut plus jouer à nos yeux de chair ce rôle de « mysterium fidei ». Ce rôle est exercé par le Corps mystique : tout ce qu'il y a d'humain et donc de visible dans l'Église est signe, est « mystère » de sa divinité. C'est pourquoi l'Église pourrait dire : « Qui me voit a vu Dieu », mais on voit en quel sens diminué par rapport au Christ : Lui est pleinement Dieu et pleinement homme; ni son Église, ni ses membres, ni le Souverain Pontife ne peuvent bénéficier des mêmes privilèges qui sont ceux de l'Union hypostatique.

La phrase que vous citez est donc inexacte à double titre, d'abord parce qu'il n'y a pas entre le pape et le Christ la même union qu'entre l'humanité et le Verbe; ensuite parce que, même dans le cas unique du Verbe fait chair, il ne peut être question de « visibilité », mais d'adhésion de la foi à partir — ou à travers — une réalité visible.

A quoi il faut ajouter que ce qui fait du Souverain Pontife un mysterium fidei, *ce n'est pas à strictement parler sa personne, mais sa fonction. La valeur sacrée du sacerdoce n'est pas liée essentiellement à la sainteté de l'homme qui en a reçu communication du Christ; il en est de même du Souverain Pontife : c'est par sa fonction qu'il manifeste visiblement parmi nous le chef invisible du Corps mystique et non pas par sa personne, ses dons naturels ou sa sainteté.*

Vous avez donc raison de vous étonner de cette phrase maladroite, mais nous espérons vous avoir montré qu'elle peut être prise dans le sens traditionnel de l'Église.

Un religieux nous écrit :

Votre chronique « Autour du Chemin de Croix » pose « le cas de quelques stations apocryphes, notamment de la sixième ». Tout le monde comprend le malaise qu'éprouvent plusieurs à méditer sur les trois chutes ou sur Véronique puisqu'ils ne leur reconnaissent pas de réalité historique. Mais pourquoi votre chroniqueur n'a-t-il pas joint

aux trois chutes et à Véronique le cas de la quatrième station. La rencontre de Jésus et de sa Mère sur la voie douloureuse aurait-elle un fondement historique plus recevable ?

La chronique ne cherchait pas à être exhaustive. Elle voulait seulement signaler les cas les plus flagrants. Et puis, même dénuée de tout fondement historique au sens de document écrit ou traditionnel, la rencontre de Jésus et de sa Mère sur la voie douloureuse a un caractère de vraisemblance tout autre que pour les autres stations apocryphes ci-dessus. Marie était à Jérusalem. Elle allait se trouver au pied de la Croix. La quatrième station heurte beaucoup moins le sens historique que la sixième. Personne n'affirme sans doute que la petite église Sainte-Marie de Pamoyson qui fut, au XIII^e siècle à l'origine de notre station, puisse revendiquer elle-même de commémorer un événement certain au lieu où il se serait produit. L'histoire demeure ici toute négative. Et l'on peut penser que d'éventuelles révisions de l'actuel schéma du Chemin de Croix devrait être exigeante, et sacrifier la quatrième station comme la sixième. La présence spirituelle de la Vierge à travers tout pèlerinage de la voie douloureuse (qui culmine dans la présence physique de la douzième station) ne gagne guère à une localisation hasardée en cette quatrième station. Mais il demeure que le cas se présente autrement que pour les stations 3, 5, 6 ou 9.

A ce sujet, le T. R. P. Quenard, supérieur général des Assomptionnistes, me transmet l'intéressant essai qu'il vient de publier à la Bonne Presse sous le titre Le Rosaire de la Passion [1]. *Il s'agit d'un parcours spirituel des étapes de la Passion du Seigneur, distribuées en trois séries de cinq, comme les mystères du Rosaire. Toutes les étapes sont strictement évangéliques et, dans le petit livret qui les présente, elles sont accompagnées de citations de l'Évangile prises aux passages correspondants. Les trois séries comprennent respectivement le Cénacle de Gethsémani, les deux procès chez Caïphe et Pilate et le Calvaire. Chaque étape est marquée par des citations d'Évangile et quelques prières, notamment un* Ave Maria, *marquant que toute la voie douloureuse est mariale aussi. Dans une petite introduction l'auteur propose cette formule aux âmes religieuses soucieuses de fidélité évangélique littérale, et spécialement aux religieux et religieuses de l'Assomption auxquels il s'adresse avec autorité.*

Dans la lettre qui accompagne son envoi, le T. R. P. Quenard me déclare qu'il a choisi cette formule « pour ne point heurter la vénérable pratique des quatorze stations en partie fantaisistes, et encore moins l'Ordre franciscain ». C'est quand même un signe que cette affaire ne satisfait pas tout le monde. Je ne sais si la formule préconisée par T. R. P. Quenard a l'avenir pour elle. Elle vaut en tout cas d'être signalée et de retenir l'attention.

1. *Le Rosaire de la Passion*, par le T. R. P. Quenard, Bonne Presse, 1952.

Un prêtre, converti du judaïsme, nous écrit :

C'est avec grand regret que je rencontre dans l'étude que *La Vie Spirituelle* (mars 1952) consacre au procès de Jésus, des vestiges d'une exégèse qui a trop servi de mauvaise raison aux plus mauvaises causes pour que sa réapparition ne soit fort fâcheuse. Après avoir rappelé le cri sorti de la foule des spectateurs qui, après la première condamnation de Jésus, « tranquillisent le procurateur en prenant à leur compte et à celui de leurs descendants toutes les conséquences de cette mort (Mt., 27, 25) », l'auteur affirme que « l'histoire est là qui nous apprend combien terribles furent et sont encore ces conséquences pour le peuple déicide ». Ni l'Écriture ni la Tradition ne suggèrent cette restriction à notre responsabilité collective : c'est pour *tous* les pécheurs, *propter nos homines et propter nostram salutem*, que le Fils de Dieu est mort. Les Juifs contemporains du Seigneur auraient-ils tous contribué à l'assassinat judiciaire ? Il ne s'agit que d'un relativement très petit nombre, et seuls quelques meneurs semblent être de mauvaise foi. L'imprécation proférée par une populace aurait-elle plus de portée que le pardon prononcé par le Sauveur en Croix ? L'épreuve n'est pas réservée aux maudits : le contraire serait difficile à soutenir sous la Croix. Le mythe de la malédiction du peuple déicide n'a rien à faire avec une théologie chrétienne de l'histoire mystérieuse d'Israël.

L'expression « peuple déicide » est fréquente chez les Pères de l'Église et dans la Tradition. Il est évident qu'elle ne peut être entendue au sens d'une malédiction raciale du peuple juif pris dans son entier. Dans l'Église, il n'y a plus « de distinction entre Juifs et Gentils », comme dit saint Paul (Rom., 10, 12), qui assure que « Dieu n'a pas rejeté son peuple » (Rom., 11, 1). Il est également certain que les agitateurs réunis devant Ponce Pilate ne représentaient pas le peuple d'Israël dans son entier, et encore moins dans son avenir.

Il reste que, dans son ensemble, le peuple d'Israël et spécialement son élite et ses chefs religieux, a refusé de donner sa foi au Fils de Dieu (cf. Jn, 5, 18; 8, 59; 10, 31 et 39; 11, 53, 54, etc.). C'est là un « mystère » au sujet duquel saint Paul a rappelé les Gentils à la modestie. Et à l'espérance. Car les conséquences de ce refus ne sont pas seulement terribles : elles sont chargées d'espoir : « Israël tout entier sera sauvé » (Rom., 11, 26). Nous convenons volontiers que l'expression « peuple déicide » est regrettable et qu'il vaut mieux l'imiter.

LES LIVRES

DOCTRINE ET SPIRITUALITÉ

Mystique et continence. Travaux scientifiques du VII[e] Congrès international d'Avon. « Les Études Carmélitaines ». Desclée de Brouwer, Paris, 1952; 410 pp.

Le VII[e] Congrès international d'Avon avait à répondre à cette question : « Sans ignorer qu'elle puisse être un vertueux affranchissement, la continence ne serait-elle pas pratiquée par peur du sexuel ou parce que la sublimation sexuelle serait requise dans la vie mystique ? » — La réponse est remarquable aussi bien par l'ampleur de l'information scientifique que par la sagacité sereine, courageuse et équilibrée des positions.

La partie consacrée à l'histoire des religions comparées (et des hérésies chrétiennes) est une réussite. Tour à tour nous sont présentées, par des maîtres de leur sujet, les relations du sexuel et du religieux chez les primitifs, l'hellénisme, l'hindouisme, le bouddhisme, le judaïsme, l'Islam, l'Église orthodoxe, le protestantisme, l'encratisme, les Messaliens, les Cathares, Michel de Molinos. L'ensemble forme un tout cohérent et très éclairant.

La partie psychologique et psychiatrique est d'un grand intérêt. Inévitablement, les psychologues sentent les limites de leur science en face de la réalité mystique et nous donnent ainsi une belle preuve de leur honnêteté scientifique comme de leur foi chrétienne. Le D[r] Parcheminey en donne un bel exemple qui, tout en faisant sa place au symbolisme freudien, ouvre des perspectives intéressantes, en s'appuyant sur Lévy-Bruhl (deuxième manière) et sur R. Otto, sur la nature de la pensée symbolique.

Qu'il nous soit permis de consigner ici une remarque qui nous est venue à l'esprit en de nombreux passages de cet ouvrage, comme en d'autres travaux. Quand les psychologues spiritualistes (et certains théologiens) parlent de sublimation, ne confondent-ils deux réalités différentes ? Ainsi que le rappelle Charles Baudouin (p. 235), la sublimation n'est pas un terme philosophique, mais psychologique qui « ne prétend qu'à décrire une histoire » de la croissance psychologique. Selon Freud, la sublimation est un processus inconscient qui connaît déjà son plein développement avant l'âge de raison.

Par contre, l' « animation » progressive de la vie psychique par l'effort moral, la vie de l'esprit, l'action de la grâce (et dans le cas qui nous intéresse ici, la vertu de chasteté) se

place par définition au plan des actes conscients et libres. Leur processus ne peut être identique à ceux de la sublimation inconsciente. Cette « animation » est un fait observable chez l'homme adulte et moral (au sens spécifique du terme) et spécialement chez les saints et les mystiques. On souhaiterait que les psychologues étudient selon leurs méthodes scientifiques ce processus de l'influence de l'esprit sur la psyché; leurs observations nous montreraient certainement qu'on ne peut parler ici de « sublimation »; encore que ce processus s'appuie sur une sublimation inconsciente, déjà acquise quand il intervient. Il y aurait là un beau thème de recherches pour les psychologues comme pour les théologiens.

La partie théologique de *Mystique et continence*, malgré la lacune que nous venons de signaler, constitue un très bel ensemble. Dans un petit chef-d'œuvre de concision et d'équilibre, le P. Philippe de la Trinité donne la position catholique en face du problème posé. Le P. Tesson propose de judicieuses remarques sur les alliances, contaminations et oppositions possibles entre la mystique et le dynamisme sexuel. Le P. Beirnaert trouve la solution d'équilibre entre les deux positions extrêmes qui prétendent interpréter la signification du symbolisme conjugal dans la vie mystique. Enfin, le P. Lucien-Marie de Saint-Joseph, en montrant que le chrétien est tout autant enfant qu'époux, achève de mettre en place le jeu psychique et symbolique de la sexualité dans la vie de la grâce.

Dans son liminaire, le P. Bruno de Jésus-Marie écrit de cet ouvrage qu'il « jette une clarté d'aurore sur les obscures relations de la continence et de la mystique. Nous sommes loin du grand jour ». Il est trop modeste. Ayant eu le courage et la lucidité de proposer ce thème à des chercheurs qualifiés, il leur aura permis de nous faire part des conclusions actuelles de leurs sciences respectives et, mieux encore, d'ouvrir des perspectives de recherches nouvelles dont le mérite reviendra au pionnier qui leur aura ouvert la voie.

A. Plé.

Goulven DE KERMADEUC : *Je suis prêtre*. Coll. « Mon métier ». Éd. du Conquistador, Paris, 1951; 160 pp.

Le prêtre anonyme abreuve son soi-disant neveu, en mal de « vocation », de sentences comme celles-ci : « Cette sécurité, ces secours [ceux que le monastère offre et dont l'oncle vient de faire un éloge sans mesure] dont tu sens le besoin..., j'espère bien que, si tu y entres, ton séminaire ne s'achèvera pas sans que l'autorité ecclésiastique ait trouvé le moyen de les mettre à la disposition de tout prêtre » (p. 129). « Somme toute, le clergé régulier — mis à part les grands Ordres monastiques — n'est pas supérieur au clergé séculier : il se laisse tout aussi facilement tenter par l'activisme... » (p. 132). « Une des déficiences du clergé contemporain est son esprit d'apostolat considéré comme principe et comme fin de son activité avant même la louange de Dieu et indépendamment d'elle » (p. 151). Cette dernière phrase fait même partie d'une sorte de directoire que l'auteur met en appendice et intitule : « Note sur la formation des clercs. »

Dans une conversation avec son évêque, où celui-ci se plaint de l'exode des vocations vers la vie monastique, l'auteur lui répond : « Je crois, cher ami, que votre langage dépasse votre pensée... Peut-être êtes-vous trop intéressé à la chose... » (pp. 131-132).

En bref, les positions rigides de l'auteur rejoignent assez bien celles, déjà connues des milieux de *La Pensée Catholique*, auxquels on peut soupçonner l'auteur de n'être pas entièrement étranger.

Pour lui, le ministère du prêtre est essentiellement : messe et bréviaire (pp. 29, 124, etc.), le prêtre

est « un sacrificateur » (p. 18) et non un apôtre. A plusieurs reprises l'auteur fait l'apologie des « séparations » nécessaires et du « sacré » (p. 20); il se prononce contre la participation des fidèles au culte (pp. 18-19). Il ignore ce qu'est « la paroisse universitaire » (p. 93), ce qu'est le séminaire de Lisieux (p. 99), il ignore tout du monde ouvrier (p. 90), il est, au nom des petits rentiers, contre les revendications ouvrières (pp. 117-119). il est contre l'Action catholique en dehors de la paroisse, contre les mouvements de jeunesse, sauf les patronages, et pense encore que « le grand mal de notre époque, c'est le laïcisme » (p. 103). Mais il retrouve sa ferveur optimiste lorsqu'il parle « des enfants de milieux chrétiens et généralement aisés » (p. 60). Dans la note finale sur « la formation des clercs », il exige du jeune prêtre qu'il vive en communauté avec son curé et des confrères, sous une « Règle » et avec des « exercices communs ». Une seule institution moderne échappe aux critiques de ce prêtre anonyme, celle des Frères missionnaires des campagnes. On se demande pourquoi. Et eux-mêmes (ils nous l'ont dit) ne sont pas fiers de l'éloge qu'ils reçoivent en un tel livre.

Allons-nous, nous aussi, après tant d'autres, polémiquer contre ce livre aigre et injuste ? — A quoi bon ? Nous préférons renvoyer l'auteur à la lettre pastorale de Mgr Feltin sur *l'unité dans l'Église* et nous rendre nous-même à ce paternel appel.

A.-M. H.

MAX MILNER : *Poésie et vie mystique chez saint Jean de la Croix.* Préface de Jean BARUZI. Coll. « La vigne du Carmel ». Éd. du Seuil, Paris, 1950; 205 pp.

Quels sont les rapports de l'art et de la sainteté ? M. Milner cherche à résoudre ce problème, si souvent posé, par l'étude du cas, typique, de saint Jean de la Croix : un grand mystique qui est aussi un artiste, bien que sainteté et poésie n'aient pas de commune mesure.

Saint Jean de la Croix est universellement reconnu comme l'un des plus grands poètes que l'humanité ait possédés. Ses œuvres, faites de mille traits familiers, éléments sacrés et profanes, savants et populaires, ne ressemblent pourtant à rien d'autre. M. Milner en discerne les sources : les lyriques espagnols, la Bible et ses images prestigieuses, mais pour reconnaître aussitôt que la synthèse sanjuaniste est toujours originale, inégalable; aucun emprunt n'est une entrave pour le petit Carme au chant surhumain. Ce qui est unique en ces poèmes, c'est l'expérience mystique qu'ils traduisent; ils ne sont point attente ou désir, pas plus que moyen de provoquer l'extase, ou d'exciter à une vie plus haute, ils ne sont pas davantage description de cette intimité avec Dieu qui doit s'opérer dans le silence et sans l'intermédiaire d'aucune image, ils sont « le mouvement de retour de la contemplation mystique ». Et pour traduire son amour, pour redire que rien dans les beautés créées n'approche de ce qu'il a expérimenté, le mystique des « nuits », celui qui, plus qu'aucun autre, a eu le sens de la transcendance de Dieu, se sert d'une surabondance d'images, fait appel au monde des couleurs, des sons, des sensations : parce qu'il est plongé en Dieu et délivré de tous ses appétits, il peut exploiter avec une merveilleuse liberté tous les prestiges du monde.

S'il y a en lui convergence des plus hautes expressions de la vie chrétienne et d'un lyrisme parfait, saint Jean de la Croix n'en refuse pas moins, et avec quelle fermeté, toute confusion entre l'extase poétique et l'adoration religieuse. C'est le mérite de M. Milner de nous montrer, en son dernier chapitre, que « ce n'est pas en tant que grand mystique, mais en tant que grand poète,

que saint Jean de la Croix réussit à produire un chant aussi parfait... Seul le message qu'il recueille ne pouvait se révéler qu'à un saint ». Qu'un grand mystique se soit trouvé être un grand poète, cela ne doit pas nous faire croire que poésie soit prière; si la poésie est d'un saint, elle portera la trace de sa technique et de sa personnalité, elle portera aussi la marque de son génie religieux; de soi, la poésie ne pourra introduire à la sainteté. Ce petit livre, solidement documenté tout en restant facile à lire, s'achève par une traduction fidèle des poèmes de saint Jean de la Croix; il sera goûté de tous ceux qui aiment le grand mystique du Carmel.

M.-L. T.

Mgr Georges CHEVROT : *La victoire de Pâques.* Instructions paroissiales pour le temps pascal. Bonne Presse, 1951; 305 pp.; 320 fr.

Consacrées aux récits évangéliques de la résurrection, les douze premières de ces instructions paroissiales veulent établir la portée des textes sur lesquels repose notre foi et montrer en même temps quelle intimité la foi établit entre le Christ et le croyant. La deuxième partie du volume comprend quatre sermons sur les textes liturgiques du temps pascal, et dégage les leçons données par l'Église pour nous faire progresser dans la vie nouvelle inaugurée par la Résurrection. Cette catéchèse vigoureuse et simple à la fois, liturgique et biblique, est celle qui convient le mieux à notre temps; plus que toute autre elle montre combien la piété peut et doit s'alimenter aux sources du dogme chrétien; avec elle la Révélation devient vraiment source de vie. Puisse cet exemple être suivi par de nombreux prédicateurs, et ce livre servir à la méditation des fidèles pendant le temps pascal.

M.-L. T.

Solitude. Cahiers de spiritualité carmélitaine, n° 9. Couvent de Chèvremont, par Vaux-sous-Chèvremont, Belgique. Dépôt à Paris, Librairie du Carmel, 27, rue Madame, VI^e^, 1951; 61 pp.; 20 fr. belges.

Le 17 mai 1948 était érigé le Désert carmélitain de Roquebrune-sur-Argens, et cette création marquait un retour aux plus anciennes traditions de l'Ordre du Carmel. L'esprit du Carmel est un esprit de solitude, non par mépris des hommes, mais pour les retrouver davantage en se vouant totalement à Dieu. Ce qu'est la vraie solitude, des voix autorisées, celles du P. Étienne de Sainte-Marie, de Louis van den Bossche, de Marcel de Corte, ont tenu à nous le redire; un ermite de Roquebrune nous communique ses expériences, au fil de l'année liturgique; et le cahier est complété par de beaux textes de Jean de Saint-Samson. Il est toujours utile de rappeler la valeur du silence dans la vie spirituelle, et dans toute vie humaine; il est plus sage encore de bien définir la raison de ce « retrait » du monde et ses limites.

M.-L. T.

PREMIÈRE COMMUNION ET CATÉCHISME

M. GAUCHERON : *L'Église de France et la communion des enfants, quarante ans après le décret de Pie X.* Coll. « Rencontres ». Éd. du Cerf, 1952; in-12 142 pp.; 300 fr.

Ce petit ouvrage est l'œuvre d'une longue réflexion et se présente comme le testament d'un prêtre qui a cruellement souffert du manque de persévérance des enfants de nos catéchismes. Il croit trouver l'un des motifs de cet abandon rapide de la vie chrétienne dans une méconnaissance générale en France des intentions que le Bienheureux Pie X

avait exprimées dans son décret *Quam singulari* sur la communion des petits enfants. On a craint de voir les parents non chrétiens s'abstenir d'envoyer leurs enfants au catéchisme si ceux-ci avaient fait une première communion précoce; aussi les directives du pape n'ont-elles été suivies que très mollement dans notre pays. La communion solennelle est restée comme un sommet au lieu d'être une étape; dans ces conditions, l'engagement dans la vie de foi et plus particulièrement dans la communauté chrétienne n'était pas en valeur. Ces remarques ne manquent pas de pertinence, mais pourquoi faut-il, tout au long de l'ouvrage, ce ton acerbe qui le fait ressembler souvent à un pamphlet. On voit par ailleurs que ces lignes ont été écrites avant la publication du *Directoire* : l'insistance sur la « profession de foi » au détriment de la « communion solennelle » date déjà un peu, et de même une conception un peu moraliste de l'engagement. Ouvrage qui suscite la réflexion, mais qui heurte et qui est excessif en plus d'un point.

F. T.

H.-C. CHÉRY, O. P. : *La Communion solennelle en France*. Coll. « Rencontres ». Éd. du Cerf, Paris, 1952; in-12, 215 pp.; 390 fr.

Ce livre nous apporte le dossier de l'enquête que le Centre de Pastorale liturgique avait lancée pour préparer son Congrès de septembre 1951. Ce Congrès, qui traitait la question si importante de la Communion solennelle, a donné naissance à toute une série de publications : le numéro 28 de *La Maison-Dieu* en a livré les rapports d'ordre pastoral, un volume de la collection « Lex Orandi » donnera les rapports doctrinaux, un fascicule de *Fêtes et Saisons* forme un album à mettre entre les mains des enfants, sans parler du livre de l'abbé Gaucheron dont nous rendons compte séparément et qui, lui, est destiné aux pasteurs. Était-il bien utile de rassembler en un volume les réponses reçues, après l'envoi du questionnaire ? Certains esprits chagrins récriminent contre ce « genre littéraire », assez à l'honneur aujourd'hui, qui consiste à enfiler à la suite l'un de l'autre des témoignages assez disparates, à cause des différences de milieu, assez succincts et qui par là n'échappent pas toujours à la banalité. D'autres aimeront, au contraire, consulter ces documents qui se présentent avec une sincérité qui ignore l'élaboration. Il est toujours utile de savoir ce qui se fait ailleurs. A quel âge se fait la Communion solennelle ? à quelle date; quel nom lui donne-t-on; quel est son lien avec le baptême; avec la confirmation ?... Sur ces questions et sur beaucoup d'autres, on lira les réponses qui arrivent de soixante diocèses de France et de quelques pays étrangers. Ajoutons d'ailleurs que le rapporteur ne s'est pas interdit d'intervenir dans le débat : particulièrement intéressante nous a paru la note des pages 83-88, où il envisage la légitimité d'une évolution portant sur l'âge de la confirmation.

F. T.

Marie FARGUES : *Catéchisme pour notre temps. Principes et techniques*. Éd. Spes, Paris, 1951; 245 pp.; 480 fr.

On ne présente pas Marie Fargues : tous ceux qui se sont, même de loin, intéressés au renouveau catéchistique actuel savent quelle place elle y tient. Combien d'enfants de France lui doivent de connaître une formation religieuse qui ne soit plus un exercice de mémoire, mais une initiation à la vie de foi ! Dans ce livre, Marie Fargues, pourrait-on dire, fait le point. Dans la première partie, consacrée aux méthodes, elle réfléchit sur l'établissement du programme qui convient le mieux à une authentique formation doctrinale; elle compare la méthode concentrique à la méthode progressive. Mais on n'a jamais affaire, chez Mme Far-

gues, à des considérations abstraites : sa grande expérience de pédagogue affleure partout... et ce sont des indications très précises sur les « périodes sensibles », sur les thèmes, les paraboles qui conviennent le mieux à chaque âge. La seconde partie est encore plus immédiatement pratique; elle traite des techniques de la pédagogie active et de leur emploi judicieux au catéchisme. Le chapitre XVI est intitulé : « Quelques idées. » Ne pourrait-on pas dire de ce précieux petit livre, dans son ensemble, qu'il est « plein d'idées », mais d'idées toutes prêtes à passer en actes ?

F. T.

FRANZ-MICHEL WILLAM : *Le Catéchisme historico-doctrinal promoteur d'un renouveau catéchistique.* Herder, Fribourg, 1949; 165 pp.

Ce livre du Dr Willam est jusqu'ici le seul ouvrage en langue allemande qui donne un aperçu général du renouveau catéchistique dans les différents pays.

L'ouvrage est une étude des différents catéchismes de type historico-doctrinal qui ont paru ces temps derniers. Une première partie est constituée par un exposé et une étude critique de l'ensemble des catéchismes, dont la préoccupation essentielle est d'ordre pédagogique (pp. 1 à 119); une deuxième partie (pp. 119 à 148) examine les catéchismes, dont la préoccupation essentielle n'est pas d'abord d'ordre pédagogique, mais témoignent d'une préoccupation doctrinale.

Ce livre intéressera au plus haut point d'abord les spécialistes qui pourraient être chargés par les Ordinaires de la rédaction d'un nouveau catéchisme. Il pourra, d'autre part, aider les catéchistes expérimentés à prendre conscience de l'insuffisance radicale d'un enseignement religieux qui s'appuierait uniquement sur une série de questions et réponses.

R. D.

J.-M. DE BUCK : *Erreurs sur la personne. Vingt enfants dont tout le monde désespérait.* Desclée de Brouwer, Paris, 1951; 1 vol. 13×19 de 426 pp.

Le dessein du R. P. de Buck dans son livre *Erreurs sur la personne* est de démontrer l'excellence de la méthode psycho-pédagogique pour remédier aux troubles caractériels des enfants et des adolescents *normaux*, mais *difficiles*.

La pédagogie traditionnelle ne peut, avec ces enfants, aboutir qu'à un échec, puisqu'elle sanctionne les effets, c'est-à-dire les actes répréhensibles, sans chercher à connaître les causes.

Quant à la psychothérapie (voire la psychanalyse), elles ne seront généralement pas nécessaires pour ces enfants qui sont, répétons-le, normaux quoique difficiles.

La méthode psycho-pédagogique a d'abord pour but de rechercher les vraies causes des troubles caractériels par un examen très complet sur le plan physiologique, psychologique, caractériologique, puis par l'étude du milieu.

Le R. P. de Buck ne se contente pas d'un exposé théorique : parmi tous les cas qui lui ont été soumis, il en a choisi vingt (garçons et filles) et leur description détaillée forme la partie principale de l'ouvrage. La démonstration est convaincante, c'est pourquoi nous ne saurions trop recommander la lecture de cet ouvrage aux parents et aussi aux éducateurs. Ils y trouveront des observations et des conseils psychologiques et pédagogiques judicieux et ample matière à réflexions pour l'éducation de leurs enfants, même si ceux-ci ne sont pas « difficiles ».

Chan. M. THOMAS : *Avec Jésus, ou mes débuts au grand Catéchisme.* Lethielleux, 1950; 132 pp. 11×5×18.

M. l'abbé Thomas nous est déjà connu par ses ouvrages précédents :

Expériences sur le Catéchisme National et *Viens, suis-moi*, qui ont permis à bien des catéchistes de mieux utiliser le *Catéchisme National*. Il nous offre maintenant pour des enfants plus jeunes — 8 à 9 ans — un livre qui s'adresse à la fois aux catéchistes — par les vingt-sept leçons que contient le volume — et aux enfants — par les questionnaires, exercices, résolutions et questions à apprendre, qui accompagnent chaque leçon.

Divisé en trois parties, il permet de suivre à peu près le temps liturgique :

— Avant Noël : l'attente de Jésus;

— de Noël à Pâques : la Vie de Jésus;

— après Pâques : l'Église de Jésus.

Comme ses autres ouvrages, ce livre est centré sur Jésus. Chaque chapitre est court et facile.

Tous ceux qui ont quelque expérience du catéchisme fait à de jeunes enfants savent quelles difficultés on éprouve pour présenter la doctrine, avec exactitude et dans toute sa profondeur, avec des mots d'enfants. On veut faire simple et on devient puéril, on veut être concret, et l'on emploie les mots dans un sens trop matériel, certaines comparaisons (exemple celles qui concernent la Sainte Trinité) risquent d'empêcher l'enfant de s'élever jusqu'au plan spirituel. L'emploi de certains mots « enfantins » conduit à une véritable mutilation de la doctrine : peut-on dire à un enfant de huit-neuf ans que Dieu est « gentil » sans lui donner de Dieu une idée inexacte ?

Si M. le chanoine Thomas, docteur en théologie et catéchiste, n'a pas toujours évité ces écueils, voilà de quoi faire réfléchir ceux qui prétendent que la bonne volonté suffit pour faire le catéchisme. Souhaitons que, dans une édition future, certaines expressions soient revues afin que, guidées par ce livre, les mamans puissent vraiment réaliser le beau programme que M. le chanoine Thomas leur trace dans la lettre-préface.

P. DERUMAUX : *Notre Foi et notre Vie*, II. *Sources de Vie*. Classe de 4e. Édit. Eugène Belin.

Ce manuel s'adresse à des élèves du secondaire. Il suit le programme national pour la classe de 4e (13-14 ans), dont le sujet est : *Étude de la liturgie et des sacrements*.

Dans la préface l'auteur expose le but qu'il s'est fixé : « Entraîner l'élève à l'apprentissage de la vie chrétienne. »

Pour cela, dans la mesure du possible, il s'efforce d'être en accord avec le cycle liturgique. Par exemple, on étudiera l'Eucharistie, sacrement de la mort et de la résurrection du Seigneur, en liaison avec le Mystère pascal.

La *présentation* est claire :

— de courts paragraphes,

— les cadres de chaque chapitre très nets,

— les illustrations bien choisies,

— les textes de lectures variés,

— des sujets de travaux généralement excellents qui orientent les enfants vers des recherches intéressantes et un approfondissement de leur foi.

Pourtant, malgré le souci exprimé au début de ne pas « accumuler un grand nombre de notions théoriques », cet ouvrage reste un manuel doctrinal — très documenté, trop riche pour des enfants de 13-14 ans.

Il semble qu'il rendra service aux élèves comme livre de lecture et de documentation, mais qu'ils ne pourront guère « apprendre » que les résumés.

Dom Denys RUTLEDGE, O. S. B. : *Catechism through the Liturgy*. Douglas Organ, Londres, 1949; 3 tomes.

Voici, en langue anglaise, un essai de Catéchisme centré sur la liturgie.

Le tome I traite du mystère de la messe et de l'Année liturgique; le tome II, de l'explication des principales parties de la messe et des sacrements; le tome III, *Catéchisme*

tiré du Missel, est une étude, principalement des articles du *Credo*, à l'aide de textes tirés du Missel.

Comme le dit l'auteur, ces volumes s'inspirent beaucoup des publications de la Croisade liturgique à l'École, de l'abbaye de Saint-André à Bruges.

L'introduction nous montre fort bien le rôle pédagogique de la liturgie, ce maître incomparable qui, accompagnant le chrétien durant toute sa vie, lui présente la réalité spirituelle « sous forme de drame, en paroles, actions, musique, faisant appel à tous les sens... », et l'établit dans le monde surnaturel.

Par cet ouvrage, riche de suggestions intéressantes, nous voyons comment la liturgie trouve dans la mentalité anglaise des points d'appui différents de ceux qui conviendraient aux esprits français : son caractère universel est ainsi mis en lumière, comme la nécessité d'adapter aux diverses mentalités la présentation de l'enseignement religieux.

P. RANWEZ, S. J. : *Aspects contemporains de la Pastorale de l'Enfance*. Éd. du Vitrail, Paris, 1951.

Le P. Ranwez, du Centre International d'Études de la Formation religieuse à Bruxelles, dresse dans cet ouvrage le bilan des efforts accomplis, au cours des trente dernières années, sur le plan de l'éducation religieuse, dans les milieux de langue française, et s'efforce d'en indiquer l'orientation.

Il traite successivement :

— de la méthode d'enseignement;

— de l'insertion de cet enseignement dans une formation totale;

— de la doctrine à proposer.

C'est donc à un vaste tour d'horizon que l'auteur nous convie. Il condense en cent vingt pages de texte une information très étendue sur tous les problèmes catéchistiques. Cette première partie est suivie d'une bibliographie sur chacun des problèmes envisagés, c'est-à-dire que le P. Ranwez dresse la liste des ouvrages et revues catéchistiques, des ouvrages sur l'éducation et les milieux de vie, sur la Bible et la liturgie.

Exposer le contenu de l'ouvrage, c'est en même temps faire connaître ses qualités et ses défauts. Il rendra service au lecteur pressé qui, désireux de s'initier aux questions catéchistiques, y trouvera une vue schématique des divers problèmes et des solutions qu'on s'efforce d'y apporter; une mine de renseignements d'ordre pratique. Nous signalons tout particulièrement le chapitre sur l'école et la formation religieuse de l'enfant. Tout les maîtres devraient méditer ces quelques pages aux vues justes et profondes, notamment le paragraphe « Inspiration religieuse des branches profanes ».

Mais l'auteur a certainement aperçu les inconvénients de la synthèse qu'il tentait : exposer en cent vingt pages tous les problèmes touchant l'objet, le sujet de la formation catéchistique, c'était s'exposer à des approximations et à des omissions. Il serait donc facile de relever un certain nombre d'inexactitudes de détail. Nous nous contenterons de signaler que les titres des deux premiers chapitres : « La Méthode d'Enseignement » et « Insertion de cet Enseignement dans une Formation totale », nous paraissent mal choisis. En effet, le catéchisme ne doit pas être seulement un enseignement, mais une formation à la vie chrétienne. Ce n'est pas à lui à « s'insérer » dans les mouvements de l'enfance, mais aux mouvements à continuer l'action du catéchisme, et en liaison avec lui.

La bibliographie est très riche, mais les recensions inégales. Confiées évidemment à de nombreux collaborateurs, elles présentent un certain déséquilibre : des ouvrages d'importance secondaire sont longuement analysés, d'autres, plus décisifs, reçoivent des recensions trop succinctes ou même sont passés sous silence.

DIVERS

M.-D. POINSENET : *Saint Thomas d'Aquin, histoire vraie avec des images.* Éd. Flandres-Artois, 12, place de la Victoire, Tourcoing; 26 pp., nombr. illustr.; 175 fr.

Récit alerte et vivant de la vie de saint Thomas qui semble destiné à des enfants de sept-neuf ans. Cependant certains mots risquent de n'être pas compris par des enfants de cet âge. Il serait donc préférable que les éducateurs, s'inspirant de la clarté, de la simplicité du récit, racontent la vie de saint Thomas aux enfants.

Nous souhaitons que cette vie de saint Thomas d'Aquin soit suivie d'autres vies de saints de la même veine.

Léon MANOT : *Ce temple où tu attends.* Coll. « Le rameau d'or ». Lardanchet, Lyon, 1951; 50 pp.

Ce temple où le poète attend, c'est tantôt le désert où il soupire après cette eau que Jésus a révélée à la Samaritaine, tantôt le monde, l'univers, tantôt « cette phrase de pierre et ce dogme scellé » : cette phrase abrupte du dogme, lourde pourtant de la pensée et de l'amour de Dieu. Mais ce temple est aussi la montagne que gravit Abraham avec son fils et qui fournit au poète, semble-t-il, la meilleure inspiration. Hélas, on ne peut résumer ni présenter quelques coupes en une œuvre poétique. A chacun de prendre contact et de goûter à sa manière.

La publication est faite avec beaucoup de soin et de goût par les éditions Lardanchet. La belle typographie est due à l'imprimerie Protat.

A.-M. H.

Gertrude VON LE FORT : *Hymnes à l'Église.* Trad. Paul Petit. Préf. de Paul Claudel, 2e éd. augm. Éd. Casterman, Tournai, 1952; 112 pp.

Gertrude Von le Fort a-t-elle besoin d'être encore présentée aux lecteurs catholiques de France ? Tout le monde a lu au moins *La dernière à l'échafaud* et *La Femme éternelle*, pour ne rien dire du *Voile de Véronique*, qui est déjà plus ancien. Beaucoup ont commencé à connaître l'auteur lorsque *La Vie Intellectuelle*, avant guerre, commença à publier ses *Hymnes à l'Église* qui sont ici très bien présentés. Quelques poèmes plus récents y sont ajoutés, telles ces *Litanies à la Reine de la paix* qu'a traduites Pierre Servais.

G. Von le Fort s'est convertie dans les années de désespoir qui suivirent en Allemagne la première guerre mondiale. C'est alors qu'elle découvrit l'Église, cette reine majestueuse et cette mère très tendre entre les mains de qui elle peut enfin « reposer sa tête ». C'est alors aussi qu'elle écrit ces *hymnes*. Ce sont des dialogues, irradiés d'une foi éclatante, et qui rappellent, on a raison de le dire, « le psalmiste, saint Augustin, saint Jean de la Croix ».

Rien n'était mieux fait pour donner l'écho de Gertrude Von le Fort qu'une préface de Paul Claudel. C'est un hymne aussi, un hymne aux eaux océaniques auxquelles il compare « les grands vers de Gertrude Von le Fort ». Car, « cette brusque ascension verticale... ces panaches de neige et d'eau pulvérisée, ces récupérations ruisselantes,... ce n'est pas l'indignation qu'elles expriment, c'est l'enthousiasme ! »

A.-M. H.

Marie-Thérèse GADALA : *Le féminisme de la Bible.* Libr. orientale P. Geuthner, Paris, 1951; 120 pp.

Fantaisie imaginative et littéraire, à base de syncrétisme, sur quelques femmes de la Bible : Deborah et Jahel, la fille de Jephté, Ruth et Noëmi, etc. Les femmes de l'ancienne

Alliance méritaient mieux que ce livre peu sérieux.

R. P. GIRARD : *Humbert II et le « transport » du Dauphiné à la France.* Impr. Allier, Grenoble, 1950; 104 pp. Quelques exemplaires sont numérotés.

Les 16 et 17 juillet 1349, les riches provinces du Dauphiné faisaient retour à la couronne de France, puis son chef, qui ne retenait que le titre de *Delphinus senior*, ou *antiquior*, entrait dans l'Ordre prêcheur, d'où il serait pris un jour pour être cardinal.

Dans plusieurs discours (un sermon à Notre-Dame de Paris à l'occasion du sixième centenaire, des conférences devant l'Académie delphinale), le P. Girard, d'un style alerte, raconte ces événements où sont intimement mêlées l'histoire de France et l'histoire de l'Ordre des prêcheurs.

RELIGIONS COMPARÉES

EDMOND FLEG : *Anthologie juive, des origines à nos jours*, 3e édition. Éd. Sulliver, Paris, 1951; 715 pp. gr. in-8°.

Il n'était pas facile de faire revivre en un volume une littérature aussi complexe que celle de la tradition juive, s'étalant sur trente-cinq siècles, depuis les écrivains bibliques jusqu'aux journalistes et orateurs de toute nationalité de 1950. L'auteur exprime lui-même son intention : « ... on a moins cherché à composer une anthologie juive qu'une anthologie du judaïsme... Il s'agissait surtout d'ordonner... les aspects les plus typiques et les plus variés de la vie religieuse et morale, intellectuelle et matérielle, sociale et politique, civile et militaire, dispersée et nationale, torturée et résistante, anéantie et ressuscitée des Juifs du monde... » (p. 440); et, dans sa préface, il dit qu'il a eu « l'ambition d'harmoniser tous les aspects d'Israël, et d'en réfléchir l'âme dans l'âme française ».

Un programme aussi vaste et panoramique offrait le danger (auquel l'auteur n'a pas échappé) d'aboutir à un recueil assez superficiel dans son ensemble. Mais il y a de très belles pages (en particulier celles si pleines de poésie, extraites des œuvres de M. Fleg ou traduites par lui) qui évoquent avec un réalisme émouvant l'*âme juive*, la même hier et aujourd'hui, profondément et sainement humaine, alliant au sens de Dieu celui de la vie humaine, de la famille, du pauvre à secourir, de la souffrance mystérieusement liée aux desseins de Dieu. Il se dégage de ces textes une atmosphère, une chaleur, qui attestent une tradition vénérable, la tradition d'Israël toujours vivant, du « *peuple de Dieu* ».

On peut regretter, en comparant cette troisième édition à la première, parue en 1923, l'adjonction d'une section trop massive (le tiers du volume) concernant ces vingt-cinq dernières années, comprenant des textes d'intérêt et de valeur littéraire très inégaux. L'auteur a eu le cœur de « rappeler... que, malgré le passé qui leur est commun, les Juifs sont susceptibles de professer, selon leurs tempéraments individuels, les opinions sociales et politiques les plus diverses » (p. 350), et qu'ils savent faire preuve des plus hautes vertus personnelles et civiques. Ce souci apologétique est amplement justifié, par le désir de prouver par les faits la fausseté et l'injustice de la plupart

des accusations et du mépris dont les Juifs ont tant souffert, et qui sont à l'origine des atroces exterminations dont nous avons gardé le souvenir douloureux. Mais nous pensons que le but de l'auteur aurait été poursuivi plus efficacement par une présentation plus objective et approfondie des aspects *essentiels* du judaïsme contemporain, sans chercher à répondre à tous les mensonges antisémitiques.

M. Fleg ne peut prendre son parti des divisions religieuses, qui sont la cause de tant de souffrances; mais la perspective trop exclusivement affective sous laquelle il les voit, et son libéralisme religieux, exténuant le contenu de vérité positive de la religion (aussi bien juive, semble-t-il, que chrétienne), risquent de lui cacher le nœud réel de ces désaccords. Sa conception du christianisme, telle qu'elle apparaît dans *l'Anthologie juive*, est fort incomplète : l'Évangile n'y est présenté que comme un code de morale, sublime certes, dont tous les éléments étaient contenus, à l'état dispersé, dans la littérature juive contemporaine du Christ.

L'*Anthologie juive* est un ouvrage utile pour faire connaître l'aspect phénoménologique du judaïsme: en particulier le *lexique de noms propres* qui se trouve à la fin de l'ouvrage, muni d'un système commode de renvois aux textes, constitue un véritable et très précieux dictionnaire du judaïsme. Mais elle ne répond pas à la question que le lecteur se pose quand il en a terminé la lecture : *quelle est l'unité d'Israël* ? Qu'y a-t-il de commun entre tous les témoignages qu'on vient de lire ? Pour répondre à cette question, il faudrait évoquer tout le *mystère d'Israël*, qui est un mystère de notre foi; mais nous aurions pu espérer que l'*Anthologie juive* mette davantage en relief ce qui constitue, aux yeux des Juifs croyants eux-mêmes, l'éminente noblesse et fonction d'Israël : être dans le monde un *témoin de l'absolu du Dieu transcendant et UN* et les *dépositaires d'une promesse* dont les meilleurs d'entre eux attendent toujours la réalisation.

M. B. H.

Jean ABD-EL-JALIL : *Aspects intérieurs de l'Islam*. Coll. « La Sphère et la Croix ». Éd. du Seuil, Paris, 1949; 235 pp.

Nous ne pensons pas qu'il soit trop tard pour rendre compte de ce petit livre, paru en 1949, et qui a eu déjà, dans les milieux chrétiens, une diffusion méritée. Les douloureux événements qui ont secoué, ces mois derniers, le monde de l'Islam, lui donnent comme une note d'actualité toute spéciale.

Er disant cela, nous n'entendons pas parler seulement des chapitres 3 et 4, consacrés au « mouvement *salafî* » et à « l'Égypte de demain ». Certes, une connaissance au moins générale des *salafiyya* (réformistes « orthodoxes » de l'Islam), telle que nous la trouvons ici, est indispensable pour comprendre bien des mouvements revendicatifs, et leur évolution tout ensemble spirituelle et politique. Il ne faut pas oublier que les « Frères musulmans » (*Ikhwân muslimûn*) dont la grande presse, périodiquement, s'occupe, sont l'une des lignes d'évolution possible (car il en est d'autres) de leurs prédécesseurs *salafiyya*. Et le soin du P. Abd-el-Jalil d'analyser le *Mustaqbal al-thaqâfa fî Misr* (« L'avenir de la culture en Égypte »), publié en 1938 par le Dr Taha Husayn, est bien éclairant, si nous songeons à l'effort culturel soutenu par le Dr Husayn quand il devint ministre de l'Instruction publique égyptienne : effort trop tôt arrêté, — il faut souhaiter qu'il soit repris un jour, car il ne saurait être mesuré par le seul jeu des incidences politiques ou diplomatiques.

Ces deux chapitres des *Aspects intérieurs* sont donc un fort utile point de départ. Ils furent écrits et publiés

en revue (ap. *En Terre d'Islam*) au cours de l'année 1941, et, dans l'ensemble, peu retouchés. Cela explique qu'ils appellent, maintenant surtout, un prolongement d'information. A nous en tenir à la personnalité même de M. Taha Husayn, comment ne pas évoquer ici son émouvante autobiographie *al-Ayyâm*, traduite en français (éd. Gallimard) sous le titre *Le Livre des Jours*, et que le P. Abd-el-Jalil mentionne brièvement en note ?

Mais ce ne sont peut-être pas ces deux chapitres, tout consacrés qu'ils soient à des questions politico-culturelles, qui donnent à l'ensemble du livre, en ces premiers mois de 1952, une si réelle, nous dirions volontiers une si pressante actualité. Ce qui fait cette actualité, ce n'est pas tel ou tel problème de l'heure, c'est au contraire le souci constant de dégager, sur le plan spirituel même, les aspirations les plus profondes, voire les plus cachées, de la foi musulmane. — Les ignorances et les incompréhensions des pays d'Occident à l'égard de l'Islam, sont parfois très lourdes. Il est de nos jours d'une urgence extrême de comprendre que les revendications même temporelles des peuples musulmans sont, peut-être, comme informées par une attitude spirituelle jamais renoncée. Le P. Abd-el-Jalil a intitulé son livre *Aspects intérieurs de l'Islam*, et marque dans l'avant-propos que « ce ne sont que des « aspects » et ils ne sont pas seuls dignes d'être soulignés » (p. 5). Aujourd'hui surtout où des peuples arabes souffrent (et, en Orient, Arabes chrétiens aussi bien que musulmans), il n'y a pas à s'essayer à un vain jeu de statistiques, à se demander si ces « aspects intérieurs » sont ou non vécus par beaucoup. Il suffit d'avoir rencontré quelques musulmans sincèrement attachés à leur foi pour savoir que cette intériorisation existe. Et les chrétiens se doivent de demander à Dieu qu'elle s'empare toujours plus profondément d'un plus grand nombre d'âmes.

Intériorisation de la foi en Dieu Un, qui a révélé aux hommes sa Parole...; Dieu, dont le chapitre sur l'*Islam et l'histoire* éclaire si bien la transcendance abrupte et mystérieuse telle qu'elle est vécue dans la psychologie musulmane. Le P. Abd-el-Jalil a su montrer tout ce que le Coran, incessamment lu et médité, peut apporter en ce sens à l'attitude religieuse du croyant (*mu'min*). Il a su montrer aussi les sources coraniques de cette fusion du spirituel et du temporel, si caractéristique de l'Islam. Mais je crois que le lecteur chrétien non spécialiste doit lui avoir une particulière reconnaissance pour les belles pages qu'il consacre, au chapitre 5, à la traduction et à la présentation de « la prière des pèlerins ». Il fallait que le « très touchant et souvent majestueux » *labbayk*, « Me voici à Toi, mon Dieu ! », qui salue l'entrée sur le territoire de La Mecque pût enfin être connu, et les non moins belles prières qui jalonnent les étapes du parcours sacré (pp. 118-126).

Les quelques textes mystiques ici donnés, surtout les poèmes-prières de Hallâj, sont peut-être, grâce à l'œuvre de M. Louis Massignon, plus connus du lecteur français. Mais il n'est pas sans signification qu'ils soient présentés en conclusion du chapitre consacré à toutes les formes de prière musulmane, prière rituelle, prière « libre », prière mystique.

S'il est vrai que l'Islam n'est pas sans comporter des risques de juridisme, il reste que l'enseignement des plus célèbres et des plus sûrs docteurs souligne les rapports de la foi et des œuvres, et l'importance de l'intention du cœur (*nîya*). Car des textes coraniques enseignent, comme vertus de religion, la patience (ou support), la reconnaissance envers Dieu, la véracité (ou fidélité), la sincérité, le respect révérentiel... « Le musulman enfin, pour que sa religion soit complète, doit vivre sous le regard de Dieu » (p. 168).

Le dernier chapitre est consacré à la notion de communauté, *umma*. Il est indispensable pour le chrétien qui

veut pénétrer la mentalité musulmane de comprendre de l'intérieur cette notion d'*umma*, qui reste liée, consciemment ou non, à tant d'attitudes ou de réactions propres aux pays d'Islam. Elle déborde sans doute les « aspects intérieurs » présentés dans les autres chapitres, mais on peut dire qu'elle en est vitalement informée. Et c'est avec pertinence que le P. Abd-el-Jalil confronte avec l'*umma* coranique les « communautés chrétiennes », telles que les musulmans les peuvent concevoir : en continuité d'ailleurs avec l'enseignement du Coran, et son respect pour le Christ et la Vierge. Il est à noter qu'à la suite du Coran toujours, la tradition musulmane met l'accent sur la communauté des chrétiens, leurs genres de vie, leurs défauts et leurs qualités (et malheureusement, aussi, leurs trop réelles divisions...); elle « laisse de côté, comme si elle n'existait pas, la réalité de l'Église » (p. 196). On peut espérer que, de nos jours, l'élite musulmane puisse dépasser, à l'égard du christianisme, ce point de vue traditionnel. Mais peut-être cela dépend-il d'abord des chrétiens, et du témoignage qu'ils sauront rendre de leur unité dans l'amour du Christ et des hommes, de tous les hommes. « Les musulmans doivent pouvoir trouver chez les chrétiens ce que le Coran leur a appris à leur demander : cette bonté, cette miséricorde et cette humilité qui caractérisent ceux qui ont suivi Jésus Fils de Marie » (p. 199).

Aucun compromis facile, aucun syncrétisme, mais toujours une sympathie éclairée. C'est, leit-motiv discret, à un dépassement et à un enrichissement des valeurs analysées que le lecteur est maintes fois convié. Ce livre du reste s'adresse d'abord à un public chrétien. Il ne vise point à l'introduire dans les sciences musulmanes proprement dites. Mais il comble très heureusement une lacune : il incite un public non spécialisé à pénétrer les postulations les plus intérieures de la psychologie religieuse musulmane. Puisse-t-il contribuer à créer un climat de justice et de respect par-dessus les brutalités ou les incompréhensions de l'heure. Il ne peut que conduire le lecteur chrétien à remettre en cause bien des ignorances ou des jugements hâtifs, et, donc, à reconnaître sa « responsabilité [...] à l'égard des valeurs religieuses semées dans le monde ». « Les aspects de l'Islam présentés dans les pages qui suivent, nous dit l'avant-propos, [...] sont destinés [...] à faire prendre un contact par le dedans; et, s'il se peut, à amener chacun à faire sa part dans un travail de connaissance et d'amour et de perfection, qui ne peut être accompli que s'il est fait en commun » (p. 7). On voit en quel sens, spirituellement exigeant, nous avons pu parler tout à l'heure de l'actulité d'un tel livre.

Louis Gardet.

J.-M. ABD-EL-JALIL : *Marie et l'Islam*. Coll. « Études sur l'histoire des religions ». Éd. Beauchesne, Paris, 1950; 90 pp.

C'est bien l'un des « aspects intérieurs » de la piété musulmane que le P. Abd-el-Jalil met ici en lumière. Il n'a point cherché à résoudre les problèmes « d'histoire ou de théologie posés par les faits »; et non plus à s'attaquer à la critique des sources. C'est en se tenant tout près des textes musulmans les plus « orthodoxes », Coran et traditions muhammadiennes, en y joignant quelques commentateurs sûrs et un grand poète mystique, qu'il cherche à rendre sensible à son lecteur tout le respect attentif dont l'Islam entoure Marie, Mère de Jésus, Vierge et demeurée Vierge dans l'enfantement; — Marie que, par une disposition spéciale de Dieu, « la griffe d'Iblis (Satan) » n'a point touchée à sa naissance. Nous sont ainsi présentés : « Marie avant l'Annonciation », « après l'Annonciation », et

« quelques problèmes de mariologie » (musulmane).

Ces brefs chapitres, écrits avec ferveur et en toute loyauté, ne sauraient se résumer. Ils s'appliquent à souligner « les privilèges exceptionnels » dont les textes et traditions musulmanes entourent Marie. Certes, « il est aisé de constater que les musulmans ont une « vision » de Marie propre à eux » (p. 84), — toute liée à la pensée religieuse telle que l'informe le Coran. Mais, à coup sûr, une certaine présence mariale » éclaire en Islam « la vie quotidienne de bien des musulmans » (p. 84).

Cela est encore trop inconnu des chrétiens, spécialement des catholiques. Ce livre très fidèle devra inciter beaucoup d'entre eux à vivre auprès des musulmans, comme le leur suggère l'auteur, « le mystère marial [...] de la Visitation » (p. 87). Et peut-être certains musulmans de l'époque actuelle y puiseront-ils le désir de revivifier une piété dont la source est coranique; — le désir aussi de mieux entrevoir le sens marial chrétien. Une nouvelle et précieuse occasion peut être donnée par là de promouvoir « un effort de compréhension mutuelle par le dedans » (p. 26).

Louis Gardet.

An Indian benedictine Ashram. Éd. à Tiruchirapalli, 1951; 92 pp.

Deux prêtres français, l'abbé Monchanin et le P. de Vaux, M. B., se sont retirés dans un ermitage de l'Inde du Sud, sur les bords de la Cauvery, près de Kulittalai. Ils ont pris l'habit traditionnel des pauvres ascètes de l'Inde et se nourrissent à leur manière. Ils ont décidé de donner leur vie à la recherche de Dieu, dans la solitude, la prière et le silence, « à la manière des nombreux pionniers de l'Inde, mais à la lumière des enseignements du Christ et à l'exemple des moines chrétiens ». Ils espèrent être ainsi à l'origine d'un « Ashram » régulier et spécifiquement indien, pour lequel Dieu enverra en son temps, « de vrais fils de l'Inde : fils de son sang et fils de son âme ».

Telle est l'annonce de ce petit livre qui commente, en un bel esprit évangélique, l'initiative des deux pionniers. Les idées exposées, sur la vie monastique d'aujourd'hui, ont été maintes fois dans notre *Supplément* (d'ailleurs cité) l'objet d'études détaillées. On sera heureux de les retrouver dans ce contexte.

La brochure est dédiée à ces trois apôtres de l'Inde que les auteurs appellent : Tattiva-Podagar, Arulanaudar et Virama-Munivas, c'est-à-dire : Robert de Nobiti, saint Jean de Britto, C. Beschi. Trois jésuites, que suivent aujourd'hui d'autres jésuites (à l'ouest et à l'est de l'Inde) et nos deux prêtres. S'il est vrai que la mission de l'Église en un pays n'est pas réellement achevée avant que n'y soient aussi établis des foyers de vie contemplative, n'est-ce pas vrai particulièrement des missions de « l'Inde contemplative » ? Aussi cette brochure est-elle un heureux message ?

A.-M. H.

Anton ANWANDER : *Die Religionen der Menschheit*, 2e édition. Herder, Fribourg-en-Brisgau; 450 pp. in-8°, 67 illustrations.

Il est difficile de parler ici d'une seconde édition : l'ouvrage, en effet, est entièrement refondu, considérablement amélioré, bien que réduit de deux cents pages environ. Toute sa structure (nouvelle) en fait, non pas un traité exhaustif, mais plutôt un très bon manuel de l'histoire des religions. Très heureux est surtout l'esprit dans lequel l'auteur aborde les choses. Sans faire étalage d'érudition, mais suivant le genre didactique, il se préoccupe de montrer

que toute l'histoire des religions converge vers le christianisme et ne trouve son explication dernière que dans la grande économie du salut. On appréciera beaucoup le recueil abondant de « morceaux choisis » (pp. 295-378) ainsi qu'un lexique bibliographique (un peu sobre), conçu en vue d'une initiation plus poussée.

J. H.

LIVRES REÇUS

Amos, Osée. Trad., Introd. et notes de M. le chanoine Osty. Coll. « La Bible de Jérusalem ». Éd. du Cerf, Paris, 1952; 128 pp.; 390 fr.

Aumann (Jordan, O. P.) : *De Pulchritudine.* F.E.D.A., Valencia, 1952; 188 pp.

Avack (Mons. Giuseppe d') : *Naaman Syrus.* Coletti, Rome, 1952; 45 pp.

Bailly (Abbé A.) : *A l'écoute du divin Maître.* Préface de S. E. Mgr Perrin. Durassié, Paris, 1952; 270 pp.; 400 fr.

Barbey (Stanislas, m. cist.) : *Vision de paix.* Impr. Saint-Paul, Fribourg, Suisse, 1952; 160 pp., nombr. illustr. et photos; 690 fr. français.

Bardy (Ephr.) : *Le Saint-Esprit en nous et dans l'Église d'après le Nouveau Testament.* Imprimerie-reliure des Orphelins-Apprentis, Albi, 1950; 230 pp.

Biot (Dr) et Galimard (Dr) : *Guide médical des vocations sacerdotales et religieuses.* Nouv. éd. Spes, Paris, 1952.

Bliss (Kathleen) : *The Service and Status of women in the Churches.* S. C. M. Press Ltd., London, 1952; 1 vol. rel., 210 pp.

Bories (Marcel) : *Ma vie par la croix.* Desclée et Cie, Paris, 1952; 113 pp.

Collard (R. P.) : *Corée, terre déchirée.* Préface de Paul Claudel. Chez l'auteur, Cormontreuil (Marne); nombr. illustr.; 200 fr.

Curran (Charles-A.) : *Counseling in catholic Life and Education.* Macmillan, New-York, 1952; 1 vol. rel., 462 pp.

Folz (Robert) : *Études sur le culte liturgique de Charlemagne dans les églises de l'Empire.* Les Belles Lettres, Paris, 1951; 151 pp.

Gaillard (Dom J.) : *Les solennités pascales.* Itinéraire liturgique pour la quinzaine pascale.

Gathelier (G.) : *Guide pratique du travail individualisé dans l'éducation religieuse.* Coll. « L'enfant de notre temps ». Presses d'Ile-de-France, Paris, 1952; 160 pp.; 360 fr.

Girard (Chan. Louis) : *L'Évangile des voyages de Jésus.* Gabalda, 1951; 132 p.; 500 fr.

Grente (Mgr Georges) : *Les sept sacrements.* Coll. « Le livre chrétien ». Arthème Fayard, Paris, 1952; 160 pp., nombr. illustr.; broché : 150 fr.; relié : 225 fr.

Guardini (Romano) : *De la mélancolie.* Trad. par J. Ancelet-Hustache. Éd. du Seuil, Paris, 1952; 95 pp.

Iturrioz (Jesus, S. J.) : *Nueva Teologia:* Publicationes de la Catedra Jaime Balmes, San Sebastian; 85 pp.

Jenger (R. P., S. J.) et Marsile (R. P., S. J.) : *Robert Ricard, Capitaine de frégate et Jésuite.* Préface du général Weygand. Éd. du Conquistador, Paris, 1952; 170 pp.; 390 fr.

Journées d'études des aumôniers de prisons, des visiteurs de prisons et du Secours catholique 1951 : Les facteurs moraux et spirituels dans le relèvement du détenu. Éd. Secours catholique, 120, rue du Cherche-Midi, Paris-6e, 1952; 82 pp.

Laurentin (René) : *Le titre de corédemptrice.* Étude historique. Nouvelles Éditions latines, Paris-Marianum, Rome, 1951; 60 pp.; 200 fr.

Lavelle (Louis) : *Quatre saints.* Albin Michel, Paris, 1951; 212 pp.; 360 fr.

Lelong (M.-H., O. P.) : *L'an dernier à Jérusalem.* Spes, Paris, 1952; 153 pp., 12 illustr. en simili-gravure; 480 fr.

Leplae (Claire) : *Les femmes universitaires.* Nauwelaerts, Louvain, 1952; 47 pp.

Lettres de direction et de spiritualité de saint François de Sales, présentées par E. Le Couturier. Éd. E. Vitte, Lyon-Paris, 1952; 376 pp.

Le Livre des Juges, le Livre de Ruth. Trad., Introd. et notes de A. Vincent. Coll. « La Bible de Jérusalem ». Éd. du Cerf, Paris, 1952; 168 pp., une carte; 510 fr.

Malingrey (A.-M.) : *Initiation au latin de la messe.* Éd. de l'École, Paris, 1951; 170 pp.

Les mardis de Dar el-Salam. Dépôt : Vrin, Paris, 1952; 200 pp.

Michée, Sophonie, Nahum. Trad., Introd. et notes du R. P. George. Coll. « La Bible de Jérusalem ». Éd. du Cerf, Paris, 1952; 96 pp.; 285 fr.

Mystique et continence. Études carmélitaines. Desclée de Brouwer, Paris, 1952; 407 pp.

Nédoncelle (M.) et Girault (R.) : *J'ai rencontré le Dieu vivant.* Témoignages avec deux études sur la conversion. Coll. « Foi vivante ». Revue des Jeunes, Paris, 1952; 372 pp.; 645 fr.

Le « Pater » expliqué par les Pères. Présenté et traduit par Adalbert Hamman, O.F.M. Éd. Franciscaines, Paris, 1952; 164 pp.

Plagnieux (Jean) : *Saint Grégoire de Nazianze, théologien.* Coll. « Études de science religieuse », 7. Éd. Franciscaines, Paris, 1952; 468 pp.

Quadrio (Giuseppe, S.D.B.) : *Il trattato « De Assumptione beatae mariae virginis » dello pseudo-Agostino et il suo influsso nella teologia Assunzionistica Latina.* Analecta gregoriana, Rome, 1951; 430 pp.

Restrepo (Félix, S. J.) : *Dio en la Historia.* Imprenta departamental, Bogota, 1950; 15 pp.

Riquet (Michel, S. J.) : *L'Unique Sauveur demain comme hier.* Cinq fascicules. Spes, Paris, 1952; chaque fascicule de 20 pp. : 40 fr.

Roguet (A.-M., O. P.) : *La messe, approches du mystère.* Coll. « L'esprit liturgique ». Éd. du Cerf, Paris, 1952; 126 pp.; 240 fr.

Le Rôle des laïcs dans l'Église. Fides, Montreal-Paris, 1952; 160 pp.

Stratmann (Franziskus-Maria, O. P.) : *Jésus-Christ et l'État.* Trad. par P. Lorson, S. J. Casterman, Paris, 1952; 174 pp.

Vaulx (Bernard de) : *Histoire des Missions catholiques françaises.* Coll. « Les grandes études historiques ». Arthème Fayard, Paris, 1952; 546 pp.; 900 fr.

Vieujean (Chan. Jean) : *L'autre toi-même.* Casterman, Paris, 1952; 220 pp.

Vigile pascale selon le rite nouvellement établi. Desclée et Cie. Paris-Tournai-Rome; 47 pp.; 40 fr.

Von le Fort (Gertrud) : *La demoiselle de Barby.* Trad. par A. Starcky. Éd. du Seuil, Paris, 1952; 133 pp.

Le gérant : R. P. Plé, 29, boulevard Latour-Maubourg, Paris-7e.

Impr. Aubin, Ligugé (Vienne). — D. L., 2e trimestre 1952. — Impr., n° 774.